أبو الهذيل العلاف

أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة

تأليف

على مصطفى الغرابى

أستاذ فى الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين

١٣٦٩ هـ — ١٩٤٩ م

الطبعة الأولى

عنى بطبعه ونشره

محمود توفيق

صاحب مكتبة الحسين التجارية بالسكة الجديدة بمصر

تليفون ٥٥٦٤٧

مطبعة حجازى

أبو الهذيل العلاف

أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة

تأليف

علي مصطفى الغرابي

أستاذ الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين

١٣٦٩ هـ — ١٩٤٩ م

الطبعة الأولى

عني بطبعه ونشره

محمود توفيق

صاحب مكتبة الحسين التجارية بالسكة الجديدة بمصر

تليفون ٥٥٦٤٧

مطبعة حجازي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى هو أعلم مخلوق وأكمل مبعوث . إختصه الله برسالة عامة بقيت على الزمان بحفظ الله لها (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وكان من تشريف هذه الأمة أن جعل لها علماء قائمين على كتاب ربها وأمر دينها . وإنى أسأل الله أن يجعلنى من هؤلاء القائمين إنه على ما يشاء قدير . وبعد . . .

حاجة علم الكلام إلى دراسة الفلسفة

ولقد كان من الحكمة دراسة الفلسفة اليونانية بجانب دراسة « علم الكلام » عند المسلمين ، لأنه لا يمكن دراسة هذا العلم دراسة صحيحة إلا إذا عرفت الفلسفة اليونانية معرفة تامة ، وذلك لأن هذا العلم قد اختلط أو تأثر تأثرا تاما بالأبحاث الفلسفية حتى أن المتأخرين من المتكلمين كالعضد(١) صاحب المواقف وسعد الدين التفتازانى(٢) صاحب المقاصد وقبلهم البيضاوى(٣) صاحب « طوالع الأنوار » قد قسموا علم الكلام على نسق ما قسم أرسطو الفلسفة فجعلوا أولا بحثا خاصا بالعلم والنظر كمقدمة لهذا العلم كما أن المنطق عند أرسطو مقدمة لدراسة الفلسفة ثم جعلوا قسما للأبحاث الطبيعية ثم قسما خاصا

---

(١) هو عضد الملة والدين القاضى عبد الرحمن بن أحمد صاحب كتاب « المواقف » المتوفى سنة ٧٥٦ .

(٢) هو سعد الدين مسعود التفتازانى صاحب كتاب المقاصد توفى سنة ٧٩١ .

(٣) هو عبد الله بن عمر البيضاوى القاضى صاحب كتاب « طوالع الأنوار » توفى سنة ٦٨٥ .

بالأبحاث الإلهية ورتبوا كتبهم على هذا كترتيب أرسطو أبحاثه الفلسفية . ولما كان لى حظ الانتساب إلى قسم « التوحيد والفلسفة » بكلية أصول الدين ودرست الفلسفة اليونانية بجانب «علم الكلام» فإننى لمست التأثير الفلسفى على هذا العلم عند المسلمين فصممت فى نفسى أن أكتب بحثا في «بيان أثر الفلسفة فى علم الكلام عند المسلمين » ، ولما بدأت أعمل على تحقيق أمنيتى أخذت فى معرفة تطور هذا العلم عند المسلمين ، ولكن بعد القراءة الكثيرة وجدت أن تحقيق هذا الأمر يحتاج إلى زمن طويل إذ معنى هذا أن أتتبع تطور هذا العلم من زمن نشأته فى عهد المهدى الخليفة العباسى كما يقولون إلى الزمن الذى تم فيه التأثير الفلسفى عليه وأصبح مختلطا به اختلاطا تاما فى القرنين السابع والثامن الهجريين .

أبو الهذيل أول من تأثر بالفلسفة اليونانية فى أبحاثه الكلامية

وأخيرا أردت أن أجعل هذا البحث — ليكون سهلا — أجزاءا لسلسلة متصلة وأردت أن يكون تقسيم هذه السلسلة إلى أجزاء بحسب العلماء الذين تأثروا بالفلسفة وكان لهم أثر فى « علم الكلام » ولما حاولت أن أتعرف أول عالم تأثر بالفلسفة وكان له أثر ظاهر فى علم الكلام وجدت أنه « أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف » لهذا كانت أول سلسلة فى هذا البحث إن شاء الله هى هذه الرسالة التي موضوعها « أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة اليونانية » ثم إننى قمت بهذا البحث الذى أخذت نفسى بإتمامه إن شاء الله مهما كلفنى حتى تصبح دراسة هذا العلم (علم الكلام) واضحة وليست غامضة يجد الباحث فى دراستها لذة بدل هذا الجهد الذى نعانيه فى دراستها الآن .

لابد لمعرفة العلم من معرفة تاريخ تطوره

وكان من دواعى هذا الأمر أنني أيضا جعلت قاعدة بحثي اختيار أفراد العلماء

كما يفعل دارسو الفلسفة لأنه بدون هذا لا يتضح البحث ولا تنمو هذه الدراسة وجعلت هذه الدراسة كتاريخ لتطور هذا العلم ، ولأنه بدون دراسة تاريخ (١) العلم وتطوره لا يمكن معرفته معرفة تامة وإنما تكون دائما معرفته مشوشة غير واضحة لهذا التزمت فى هذه الدراسة أن تكون سلسلة متتبعة لتطور هذا العلم مع بيان المؤثرات الفلسفية عليه وأن تكون دراسة الشخصيات الكلامية مع أفكارها والمؤثرات الفلسفية على هذه الأفكار .

قول بعض المتقدمين من علماء الكلام بتأثير الفلسفة عليه

ولست أول من ذهب إلى أثر الفلسفة فى « علم الكلام » عند المسلمين بل قد ذهب إلى هذا قبلى بعض مؤرخى الفرق الإسلامية فها هو أبو الحسن (٢) الأشعرى يحكى عن أبى الهذيل تأثره بأرسطو فى رأيه فى أن أوصاف الله عين ذاته وكذلك الشهرستانى قد أشار إلى هذا (٣) ولكن هذه الإشارات غير كافية لمن يريد المعرفة التامة فأردت أن أوضح هذا الأمر وأحققه ، وكانت هذه الإشارات مشجعة لى على ماقام بنفسى من تأثر علم الكلام عند المسلمين بالفلسفة ، لهذا

---

(١) قال باكون الفيلسوف الانجليزى « إن التاريخ للعلوم كالبصر لجسد الإنسان به يبصر ما تقدم وما بين يديه لكى يعلم الناحية التى ينبغى له أن يقصدها . محاضرات الأستاذ ستلانا فى المذاهب الفلسفية وعلاقاتها بالمذاهب الإسلامية .

(٢) قال أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى فى كتابه « المقالات » ص ٤٩٤ فقال شيخهم (أبو الهذيل) العلاف . إن علم البارى سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته وكذلك كان قوله فى سائر صفات ذاته .. ثم قال : وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس وذلك أن أرسطاطاليس قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بصر كله فحسن أبو الهذيل اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو وقدرته هى هو

(٣) قال الشهرستانى فى كتابه « الملل » ج ١ ص ٧٧ وكانت هذه المقالة وهى القول بنفى الصفات فى بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين .. ثم قال ، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة

شرعت فى الكتابة فى هذا معتمداً على الله أن يعيننى على إتمام مابدأت إن شاء الله .

كيف عرفت آراء أبى الهذيل

لقد حاولت أن أتعرف كتبا مؤلفة لأبى الهذيل لأجمع منها آراءه وأخيراً كانت محاولتى عبثا ، والذى دفعنى إلى هذه المحاولة ذكر المؤرخين أن له كتبا ، ولكن لم أجد له شيئا مما ذكروه ، وأخيرا لجأت إلى الكتب التى عنيت بذكر آراء الفرق الإسلامية .

وكان أول هذه الكتب كتاب « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » لأبى الحسن الأشعرى (١) وقد أفدت منه كثيرا لأنه يذكر الآراء مجردة من غير تعليق عليها أو تحريف أو حكم ، فهذا شجعنى فى الاعتماد عليه لأنه يظهر من عباراته النزاهة فى نسبة الآراء إلى أصحابها .

= ولقد قرأت نصا للقاضى أبى القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ فى كتابه « طبقات الأمم » قال فيه بعد أن تحدث على مذهب بندقليس كما يقول (ص ٣٢) وكان (بندقليس) أول من ذهب إلى الجمع بين معانى صفات الله تعالى وانها كلها تؤدى إلى شىء واحد فإنه وإن وصف بالعلم والجودة والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذى لايتكلم بوجه ما أصلا . . . . ثم قال : وإلى هذا المذهب فى الصفات ذهب أبو الهذيل العلاف البصرى .

(١) هذا الكتاب قد نسب الى أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ وقد نشر هذا الكتاب باستانبول سنة ١٩٢٩ المستشرق هـ . ريتر .

وثانى هـذه الـكتب كتاب « الانتصار » لأبى الحسين الخياط[1] ، وكان اعتمادى على هـذا الـكتاب بتحفظ لأنه ألف للرد على ابن الروندى الذى ألف كتابا سماه فضيحة المعتزلة ، فهذا المعنى كان يجعلنى أقف منه موقف الحذر ، وبعد قراءتي مـا قاله وموازنته بما قاله كتاب « المقالات » كنت أثبته إذا وجدت أن بين القولين اتفاقا أو قربا على الأقل .

وثالثها كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادى[2] ولقد كنت آخذ آراء أبى الهذيل من هذا الـكتاب أيضا بحذر لأن صاحبه قد اعتمد فى أخذ آراء المعتزلة على كتاب ابن الروندى ، وابن الروندى هذا خصم للمعتزلة ، يضاف إلى هذا أنه كان يعلق دائما على الآراء ويكفر المعتزلة بآرائها فكان يظهر تحامله على المعتزلة ، لـكن ذلك لم يمنعنى مـن أن أجد فيه بعض الآراء التى اعتمدت عليها فى معرفة آراء « أبى الهذيل » .

ورابعها كتاب « التبصير » للاسفرايينى[3] وهو يعتبر كتلخيص لـكتاب « الفرق بين الفرق » إلا أنه قد يزيد بعض الآراء التى لم يذكرها كتاب الفرق بين الفرق وكان الاعتماد عليه أيضا مع الحذر وبحرص لتحيزه كذلك فى ذكر الآراء المخالفة لآراء أهل الـسنة أو الأشاعرة .

---

(١) وهو كتاب « الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد ما قصد به من الـكذب على المسلمين والطعن عليهم » نشرها الدكتور نيبرج . وهو تأليف « أبى الحسين عبد الرحيم ابن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى المتوفي بعد سنة ٣٠٠ هـ » بقليل كما حققه الدكتور نيبرج في مقدمة الـكتاب ص ١٩ .

(٢) هذا الـكتاب « لأبى منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى » المتوفي سنة ٤٢٩ هـ — ١٣٠٧ م .

(٣) هذا الـكتاب « لشاهفور بن محمد الاسفرايينى أبى المظفر المتوفى سنة ٤٧١ هـ »

وخامسها كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني[1] . وهذا المرجع يمتاز بأنه قد يشير إلى أصل الفكرة في الفلسفة إشارة مجملة وليس متحاملا كتحامل البغدادي والاسفرايني على أصحاب الآراء المخالفة لآراء الأشاعرة أو أهل السنة كما يقولون

فأنت ترى من هذا أن مراجعي في معرفة آراء « أبي الهذيل » كانت مقسمة هكذا :

أولا ـ معتزلي متطرف وهو أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار »

ثانيا ـ سني متطرف وهو البغدادي صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » والاسفرايني صاحب كتاب « التبصير » .

ثالثا ـ مجرد عن النزعتين وهو كتاب « المقالات » للأشعري .

رابعا ـ متحيز بعض التحيز ضد المعتزلة وهو صاحب كتاب «الملل والنحل»

وبالموازنة بين الكل أمكنني أن أخرج بآراء اطمأنت نفسي أن تكون هي التي قال بها أبو الهذيل .

وبهذا يظهر للقارىء مقدار ما عانيت في تحصيل هذه الآراء .

هذا هو الأمر الأول . والأمر الآخر هو بذل المجهود[2] في فهمها

---

١ — هذا الكتاب لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ

٢ — قال الاستاذ أحمد أمين بك في كتابه « ضحى الاسلام » (ج ٣ ص ١٠٥) ، ويظهر أن مسالك العالم في ذلك الزمان (أي الزمان الذي كان فيه أبو الهذيل) لم يكن تفكيرا منظما يرتب به أصول المسائل وينتقل من أصل يربط بينهما برباط منطقي ثم يستنتج الفروع من الأصول على نظام ثابت ، بل كانت هناك آراء مبعثرة يتلقفها هؤلاء المعتزلة ويضعون كل مسألة تحت البحث والجدل .

=

واستخراج أبحاث علمية منظمة بها يمكن للقارىء أن يتعرف هذا الرجل الذى كان مجهولا والذى له الفضل الأول فى وضع « علم الكلام » عند المسلمين لهذا بذلت أقصى جهدى المتواضع فى تعرف آرائه أولا وصياغتها صياغة علمية مع بيان تأثرها بالفلسفة اليونانية ثانياً حتى أصبحت صورة معروفة واضحة بعد أن كانت حلقة مجهولة . بل صارت أول حلقة فى تاريخ الفكر عند المسلمين

كيف عرفت الفلسفة التى تأثر بها أبو الهذيل

لقد عرفت هذه الفلسفة من طريقين ، طريق عام وطريق خاص

أما الطريق العام فهو اختلاط المسلمين بالأمم التى تأثرت بالفلسفة اليونانية قبلهم فعرفوها من هذا الطريق وهو قيام المجادلات الشفوية والمناظرات الكلامية حول دين الإسلام والديانات الأخرى

وأما الطريق الخاص فهو طريق الكتب التى ترجمت فى عصر أبى الهذيل وهو القرن الثانى الهجرى ولقد بذلت جهداً كبيراً فى تعرف الكتب التى كانت معروفة فى ذلك العصر ، وأقدم مرجع اعتمدت عليه فى هذا هو كتاب « التاريخ لليعقوبى » [١] وقد كتب اليعقوبى فصلا طويلا عن الفلسفة اليونانية تحت

= أو بعبارة أخرى يثيرون حولها الكلام وهذا الكلام يجر من شىء إلى شىء وكثيراً مايثير الجدل مسائل ليس يربط بعضها ببعض رباط ومن أجل ذلك حاولت فى أبى الهذيل أن أنقل كل ماروى عنه فيما بين يدي من كتب الكلام وفكرت فى أن أؤلف منها نظاما متسلسلا وأصولا أساسية ... فلم أستطع ، وكذلك كان شأنى مع غيره من المعتزلة

١ — هو أحمد بن أبى يعقوب بن جعفر الكاتب العباسى المعروف باليعقوبى المتوفى سنة ٢٨٤ هـ أو ٢٧٦ هـ

عنوان « اليونانيون (١) » ثم كتاب الفهرست لابن النديم (٢) ثم كتاب العلماء بأخبار الحكماء » للقفطى (٣) . ثم كتاب « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة (٤) . ولما رأيت الأستاذ سنتلانا فى محاضراته قد اعتمد أيضاً فى تعرف الكتب الفلسفية التى ترجمت عند العرب على هذه المراجع وأنه قسم أدوار الفلسفة عند المسلمين إلى ثلاثة أدوار وبين ماترجم منها فى كل دور استعرت منه هذا التقسيم . ولما أردت أن أتعرف نفس الآراء الفلسفية التى كانت معروفة فى عصر أبى الهذيل اعتمدت من الكتب القديمة على كتاب «أوثولوجيا أرسطو » كما هو معروف عند العرب (٥) . وكذلك كتاب الشهرستانى فى الملل والنحل ويظهر أنه خير مرجع يعرفنا عن الفلسفة التى عرفها العرب وهى فلسفة أفلاطون وأرسطو مع بعض آراء للفلاسفة المتقدمين كأمبذ قليس وفيثاغورس مشروحة بشروح الأفلاطونيه الحديثة وكذلك بشروح الاسكندرانيين . هذان هما المرجعان القديمان اللذان اعتمدت عليهما فى تعرف الآراء الفلسفية التى عرفها العرب فى عصر أبى الهذيل

وأما الحديثة فهى أيضاً محاضرات الأستاذ سنتلانا فى « المذاهب الفلسفية وعلاقتها بالمذاهب الإسلامية ، وكذلك كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ، ولكننى كنت أتحرى فى الأخذ عنهما أن تكون الفكرة التى يقولان بها لابد أن يكون أصلها من كتاب مترجم وموجود فى عصر أبى الهذيل

---

(١) ج ١ ص ٢٠٦ طبعة أوروبا

(٢) هو محمد بن اسحق النديم الذى توفى سنة ٣٨٥ هـ .

(٣) هو جمال الدين بن القفطى الذى توفى سنة ٦٤٦ هـ .

(٤) أبو العباس أحمد بن القاسم المتوفى سنة ٦٦٨ هـ .

(٥) هذا الكتاب ترجمه من السريانية إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى فى سنة ٢٢٠ هـ . وأصلحه الكندى للمعتصم وهو مصدر من مصادر معرفة العرب للفلسفة الأفلاطونية الحديثة وإن كانوا عرفوه على أنه لأرسطو .

وكذلك كان من المراجع التي اعتمدت عليها في تعرف الآراء الفلسفية « كتاب الجمهورية » لأفلاطون الذي ترجمه الأستاذ حنا خباز بهذا الاسم بعد تأكدي من ترجمته في عصر أبي الهذيل وقد ترجم هذا الكتاب حنين [1] بن اسحق باسم السياسة المدنية .

وهذه هي المراجع الخاصة التي اعتمدت عليها في تعرف الكتب الفلسفية التي كانت مترجمة في عصر أبي الهذيل ومعروفة للمسلمين ، وكذلك في تعرف الآراء الفلسفية التي كانت معروفة لهم في ذلك العصر وإذن تكون جملة المراجع الخاصة ثلاثة عشر كتابا منها خمسة لمعرفة الآراء الكلامية وثمانية لمعرفة الآراء الفلسفية

---

(١) توفي سنة ٢٦٠ ه

ثبت بالمراجع العامة

أما المراجع العامة فكثيرة منها

١ـ تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ، وهو الحافظ أبو بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى المتوفى عام ٤٦٣ .

٢ ـ الأمالى للسيد المرتضى .

٣ ـ المنية والأمل لابن المرتضى .

٤ ـ ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين بك .

٥ ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ، وهو القاضى أحمد .

٦ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية للأستاذ ديبور .

٧ ـ شرح متن المواقف للسيد على الشريف الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦ هـ .

٨ ـ مجلة كلية الآداب عدد مايو سنة ١٩٣٧ وهو ترجمة عربية لمقالة اللام لأرسطو نشره الدكتور أبو العلا عفيفى .

القرآن الكريم

٩ ـ سورة البقرة آية ٢٥٦ .

١٠ ـ سورة آل عمران الآية الأولى .

١١ ـ سورة الإخلاص .

١٢ ـ سورة الرحمن آية ٧٨ .

١٣ ـ سورة الحشر آية ٢٣ .

١٤ ـ مقدمة كتاب « تبيين كذب المفترى » للشيخ زاهد الكوثرى .

١٥ ـ متن المواقف للعضد وهو عضد الملة والدين القاضي عبد الرحمن ابن أحمد

الإيجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ — ١٣٥٥ م .

١٦ ــ دائرة المعارف الإسلامية .

١٧ ــ الفصل لابن حزم وهو أبو محمد على ابن أحمد بن حزم الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ — ١٠٦٣م .

١٨ ــ الاختلاف فى اللفظ لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ .

١٩ ــ كتاب النجاة لأبى على بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ .

٢٠ ــ تهافت الفلاسفة للغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ .

٢١ ــ تاريخ آداب اللغة العربية للأستاذ جورجي زيدان .

هذه هى المراجع العامة التى أمكننى إثباتها فاذا أضفنا اليها الثلاثة عشر مرجعا الاخرى كانت جملتها أربعة وثلاثين مرجعا .

الباب الأول

الفصل الأول

أبو الهذيل العلاف

حياته والعصر الذى عاش فيه

نسبه

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول العلاف مولى عبد القيس . وإنما سمى بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت بالعلافين(١) .

مولده

اختلف المؤرخون فى مولده : فبعضهم يقول إنه ولد سنة ١٣٤ ﻫ ، وبعضهم يقول إنه ولد سنة ١٣٥ ﻫ ولكن نقل لنا الخطيب البغدادى(٢) رواية عن أبى يعقوب الشحام أحد تلاميذ أبى الهذيل يقول فيها إن أبا الهذيل سأل أبويه عن السنة التى ولد فيها فأخبراه أن ابراهيم ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن قتل وله من العمر عشر سنين ، وقد قتل إبراهيم هذا سنة ١٤٥ ﻫ ، وإذن تكون ولادة أبى الهذيل سنة ١٣٥ ﻫ .

نشأته

نشأ أبو الهذيل بالبصرة وبقى بها حتى سنة ٢٠٤ ﻫ ثم ذهب إلى بغداد حين دعاه المأمون إليها ولكنه لم يبق بها أيضا لانه توفى بسرمن رأى

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥ .

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ص ٣٦٦ من الجزء الثالث .

شيوخه

انني لم أعثر على طريق أعرف منه من هم شيوخ أبى الهذيل إلا أننى قرأت فى تاريخ بغداد[١] رواية تدل على أن شيخ أبى الهذيل هو « عثمان الطويل » المعتزلى أحد تلامذة واصل بن عطاء ، وكذلك نقل صاحب كتاب الانتصار رواية تدل على أن كلا من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا من شيوخه[٢] ، والرواية الأولى أصح لأن واصل توفى سنة ١٣١ هـ وعمرو بن عبيد توفى سنة ١٤٥ هـ

قوة جدله

ان الوسط الذى نشأ فيه أبو الهذيل يساعد كثيرا على تربية قوة الجدل فى الإنسان إذا كان ذكيا بفطرته ، ونجد ان أبا الهذيل ذلك الإنسان ولهذا نجده يروى عن نفسه[٣] حين كانت سنه خمسة عشر سنة أنه علم أن رجلا يهوديا كان بالبصرة فجادل علماء الكلام وأنه قطعهم فطلب إلى عمه أن يأخذه إليه وبعد لأى أخذه عمه إليه وأنه جادل الرجل وأنه قطعه وخرج الرجل من البصرة هاربا تاركا ما له فيها من الأموال .

ومن الحوادث التى تدل على قوة جدله أيضا أنه تنازع مع الأصم الذى يقول بنفى الحركة فقال له[٤] خبرنى عن قول الله عز وجل « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، وذكر القاذف فقال « فاجلدوه ثمانين جلدة » فأيهما أكثر ؟ فقال الأصم : حد الزانى فقال أبو الهذيل بكم ؟ فقال الأصم بعشرين فقال أبو الهذيل : فحدثنى عن الجلد أهو يد الجلاد ؟ قال الأصم لا . فقال أبو الهذيل

(١) وفيها يقول أبو الهذيل وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء (جـ ٣ ص ٣٦٦) .

(٢) الانتصار ص ٦٧ .

(٣) تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٣٦٦ . وكتاب الأمالى ص ١٢٤ جـ ١ للسيد المرتضى :

(٤) الأمالى للسيد المرتضى جـ ١ ص ١٢٤ .

فهو ظهر الجلود؟ قال الأصم لا. قال أبو الهذيل فهو الانفراج الذى بين السوط وظهر الجلود؟ قال الأصم لا. فقال أبو الهذيل أفثم شىء غير هذا يقال هو الجلد؟ قال الأصم لا. فقال أبو الهذيل: فإنما تقول أن لا شىء أكثر من لا شىء بعشرين. فانقطع الأصم الذى ينكر القول بالحركة. فانظر إلى قوة جدل أبى الهذيل الذى استدل على خصمه فى إثبات الحركة بالقرآن الذى كان عمادهم الأول في الثقافة والجدل الدينى

وهكذا يروون عنه كثيرا من مواقفه فى الجدل وانتصاره على خصمه، فقد جادل [١] صالح بن عبد القدوس الذى كان من الشكاك وانتصر عليه حين كان يعزيه فى ابنه الذى مات. ويجادل أيضاً شابا من أصحاب النجوم بحضرة الحسن ابن سهل فينتصر عليه [٢] ويجادل أيضاً مجوسياً يقول: إن النار بنت الله والبقر ملائكته والماء نوره والجوع والعطش فقر الشيطان، وأن الذى يحمل الأرض بهمن الملك. فيقول له أبو الهذيل فى تهكم: فما فى الدنيا شر من المجوس، أخذوا ملائكة الله فذبحوها ثم غسلوها بنور الله ثم شووها ببنت الله ثم دفعوها إلى فقر الشيطان وفاقته ثم سلحوها على رأس بهمن أعز ملائكة الله [٣]، فانقطع المجوسى وخجل مما لزمه. وهكذا نجد أبا الهذيل مغرما بالجدل يجادل جميع الطوائف من يهود ومجوس ونصارى ومنجمة وكذا المخالفين له من فرق المسلمين. ولقد بعد صيته فى هذا حتى رحل له العلماء من الأقطار الأخرى فابن النديم [٤] يخبرنا

---

(١) قال صاحب المنية والأمل ص ١٢٥: وقيل مات لصالح بن عبد القدوس ابن فمضى اليه أبو الهذيل ومعه النظام وهو غلام حدث فرآه حزينا فقال له: لاأعرف لجزعك وجها إلا إذا كان الانسان عندك كالزرع، فقال صالح بن عبدالقدوس إنماأجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك فقال وما كتاب الشكوك؟ قال كتاب وضعته من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظهر أنه قد كان، فقال له أبوالهذيل، فشك أنت فى موت ابنك واعمل على أنه لم يمت وإن كان قد مات، وشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه.

(٢) الأمالى ج ١ ص ١٢٥ (٣) نفس المصدر ص ١٢٦ (٤) الفهرست ص ٢٥٥

أن حفص الفرد من الجبرة قدم من مصر إلى البصرة فسمع بأبى الهذيل فذهب إليه وناظره فقطعه أبو الهذيل ، ويكفى فى هذا أن صالح ابن عبد القدوس قال فيه :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل[١]   فأنت حقا لعمرى مفضل جدل

العصر الذى نشأ فيه أبو الهذيل

كان القرآن الكريم فى أول صدر الإسلام (أى فى عهد الرسول والخلفاء الراشدين بعده) مصدر عقائد المسلمين ، إليه يرجعون فيما يتعلق بذات الله وصفاته وأيضا كان مصدر تشريعهم وتهذيبهم ، ولكن المسلمين بعد هذا لم يستمروا بعيدين عن العالم بل اختلطوا بالأمم الأخرى التى كانت لها ثقافات قديمة وديانات قديمة وقام بجانب الحرب بالسيف الحرب بالأفكار والآراء وقوة الحجة ، ولقد رأينا كما سبق أن العلماء من المسلمين أمثال أبى الهذيل كانوا يتناقشون مع أصحاب الملل الأخرى وكل يريد أن ينتصر لدينه ، فالمجوسى يريد أن يقنع المسلم بمجوسيته ، واليهودى كذلك يريد أن يقنعه بيهوديته ، وكذلك المسيحى يريد أن يقنعه بمسيحيته ، ومن يقول بالجبر من المسلمين يريد أن يقنع من يقول بالاختيار ، والمشبه يريد أن يجادل المنزه ويناقشه فى رأيه ، فهذا العصر كان عصر جدل ونقاش وانتصار لرأى ورد لرأى ، فنشأ عن هذا تلاقى الأفكار والآراء والديانات واختلاط بعضها ببعض وتلاقح كل منها بالآخر. إذن كان فى هذا العصر (الذى نشأ فيه أبو الهذيل وخاصة البصرة التى نشأ فيها) تيارات من الأفكار مختلفة فنجد المسلمين قد خرجوا إلى العالم بكتاب يريدون أن يدين العالم كله به ، وأصحاب الديانات الأخرى يريدون أن يدافعوا عن دينهم ضد هذا الدين الجديد ولكن الديانات القديمة كانت قد تفلسفت وعرف أصحابها كثيرا من الفلسفة اليونانية التى كانت قد انتشرت فى الشرق من حين فتح الاسكندر له ، فمثلا

١) ضحى الاسلام للاستاذ احمد بك أمين ج ٣ ص ٩٨ .

إذا اتجهنا نحو اليهود نجد أنهم قد فلسفوا دينهم من عهد «فيلون» (من سنة ٢٥ ق.م إلى سنة ٥٠ ب . م[١]) و إذا نظرنا فى ثقافة الفرس نجـد أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية من وقت أن أغلق جوستنيان المدارس الفلسفية في عام ٥٢٩ م ، بل وقبل هذا أيضاً حين غزا بلادهم الاسكندر ، وإذا تركنا هؤلاء المسيحيين نجد النساطرة واليعاقبة منهم قد انتفعوا بالأبحاث الفلسفية فى البحث عن معرفة طبيعة المسيح .

تيارات من الأفـكار مختلفة : يهود ونصارى ومجوس متأثرون جميعاً بالفلسفة اليونانية ويريدون أن يحافظوا على دياناتهم ضد الدين الجديد ، ومسلمون منقسمون فرقا بين قائلين بالجبر وقائلين بالاختيار و بين مشبهة ومنزهة ، وكذلك كتب فلسفية قد ترجمت وفيها عقائد ومبادىء تخالف الدين الإسلامى .

بين كل هذا نشأ أبو الهذيل العلاف فتأثر بكل منها بمقدار وسنجد من بين هذه المؤثرات الفلسفة اليونانية وسنعرف إن شاء الله مدى تأثير الفلسفة اليونانية فى آرائه الكلامية

لقد استمع أبو الهذيل إلى علماء عصره وعرف خلافاتهم ووقف على جدلهم وليس بالبعيد أن يكون قد قرأ بعض[٢] ماترجم من الكتب الفلسفية ، وليس بالبعيد أن يكون قد علق بذهنه بعض الآراء الفلسفية من المناقشات الشفوية أيضاً مع أهل الديانات[٣] الأخرى لأن مهمة من يناقش غيره ليس فقط أن يرد مايسمع من خصمه ولكن قد يعجبه بعضها فيتأثر بها و يعتنقها فمثلا مبدأ الحركة والسكون وأنها شرط فى تكون الأشياء وفسادها فكرة فلسفية قال بها بعض فلاسفة اليونان

(١) الأستاذ أحمد بك أمين — ضحى الاسلام ج ٣ ص ١

(٢) يقول النظام : إنه نظر فى كتب الفلاسفة وهو بالكوفة فلما ورد البصرة كان يظن أنه علم من لطيف الكلام مالم يعلمه أبو الهذيل . قال النظام ، فلما ناظرته خيل إلى أنه لم يكن متشاغلا إلا بها (المنية والأمل ص ٢٦) .

(٣) يقول « سنتلانا » فى محاضراته : إننا لم نعرف كتبا رواقية ترجمت فى الشرق . ولكننا نجد عند المسيحيين كثيرا من الأفكار الرواقية وكذلك عند المعتزلة ٠ ١ ٠ هـ ٠

ومع هذا نرى أبا الهذيل يتعصب لها و يعتنقها وسنجد — إن شاء الله — أنه قد اتخذ هذا مبدأ وشرطا فى تكون الأشياء بل وفى حدوث العالم و يستدل عليها من القرآن حتى قال لمن أراد أن يثبت له حدوث العالم بدون الحركة والسكون « مثلك مثل رجل قال لخصمه أحضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينتك (١) .

إختيار المأمون له لرآسة مجلس المناظرة

لما عرف عن أبى الهذيل من قوة جدله وقراءته لبعض ماترجم من الكتب الفلسفية أو لكل ماترجم والمامه بما عليه أهل الديانات الأخرى من الآراء والأفكار ولفصاحته أيضا لكثرة مايعرفه من الشعر العربى حتى قال فيه المبرد مارأيت أفصح من أبى الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة ، شهدته فى مجلس وقد استشهد فى جملة كلامه بثلثمائة بيت .

لكل هذا اختاره المأمون ليكون رئيس مجلس مناظرته ، قال ابن قتيبة الدينورى . وعقد المأمون المجالس فى خلافته للمناظرة فى الأديان والمقالات ،وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . و يكفى هذا دليلا على شهرته العلمية وسعة إطلاعه ومعرفته لآراء الأمم الأخرى ودياناتهم ومعرفته بطرق الجدل لأننا نعرف قوة المأمون العلمية و اذن لايضع ثقته إلا فى رجل يكون كفوءا لهذا .

معرفته التامة بما يتعلق بالقرآن تفصيلا مع تفسيره بعض آياته استشهادا على رأيه فى الاستطاعة

لم يكن أبو الهذيل عالما — كما تقدم — بآراء الفرق المخالفة سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة فقط ، و إنما كان عالما أيضا بالشبه التى تتعلق بالقرآن الكريم فما هو يجيئه رجل اشكلت عليه آيات من القرآن وتوهم أنها ملحونة و يريد أن يجيبه

(١) الامالى للسيد المرتضى ج ١ ص ١٢٤ .

عن هذا فيقول له أبو الهذيل . أجيبك بالجملة أو تسألنى عن آية آية ؟ فيكتفى الرجل أن يجيبه بالجملة[١] ويسأله آخر معاصر له عن الاستطاعة فيجيبه بآية من القرآن فيقول له خبرنى عن قول الله عز وجل « وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون » هل يخلوا من أن يكون أكذبهم لأنهم مستطيعون الخروج وهم يكذبون فيقولون لسنا نستطيع ولو استطعنا لخرجنا معكم فأكذبهم الله تعالى على هذا الوجه ؟ أو يكون على وجه آخر يقول : إنهم لكاذبون إن أعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون ولا يكون الخروج ولا نعقل معنى ثالثا غير الوجهين اللذين ذكرناهما[٢] ومثل هذا يدلنا على شهرة الرجل العلمية وعلى قدرته على إزالة الشبه وأنه رجل مدافع عن الدين الإسلامى سواء فى هذا كانوا من أصحاب الديانات الأخرى أو من المسلمين الذين تعن لهم شبهات تتعلق بالدين الإسلامى فيزيل ما يشتبه على خصمه من المشاكل الدينية ويطمئن سائله إلى ما يقول .

كتبه

يحكي ابن المرتضى[٣] عن يحيى بن بشر أن لأبى الهذيل ستين كتابا فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام وجليله . ثم يحكى ابن خلكان[٤] أيضا أن لأبى الهذيل كتابا يعرف بميلاس ، وان ميلاس هذا رجل مجوسى حضر مناقشة بين أبى الهذيل والثنوية فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس .

---

(١) قال الاستاذ أحمد بك أمين فى كتابه « ضحى الاسلام » ج ٣ ص ١٠١ وجاء رجل فقال ، أشكلت على آيات من القرآن توهمت أنها ملحونة فقال له أبو الهذيل ، أأجيبك بالجملة أو تسألنى عن آية آية ؟ فقال : بل تجيبنى بالجملة . فقال أبو الهذيل ، هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب وأن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال نعم . فهل تعلم أن العرب اجتهدوا فى تكذيبه ، قال نعم . قال ، فهل تعلم أنهم عابوه باللحن . قال لا . قال أبو الهذيل ، فتدع قولهم مع علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟

(٢) الامالى ج ١ ص ١٢٥ (٣) المنية والأمل ص ٢٥

(٤) وفيات الأعيان ج ١ ص ٦٠٧

وعلى كل حال سواء أصحت هذه الروايات أم لم تصح فإنني لم أعثر لأبي الهذيل على مؤلفات ولكن وردت آراؤه منثورة في كتب المقالات ، ويظهر من آراء الرجل أنه لم يكن صاحب تآليف وإنما كان صاحب مناظرات ومجادلات حول آراء تثار وأفكار تذكر فيأخذ الرجل إما في إبطالها وإما في تصحيحها ، ولهذا لم نعرف له منهجاً علمياً ولم تكن له أفكار مركزة نحكم عليها بأنها آراء علمية وكل ما يمكن أن نقوله فيه : إنه رجل مرن على الدفاع الديني ، وهذا الدفاع جعله يختلط بأصحاب الآراء الأخرى سواء أكانت دينية أو فلسفية يأخذ منها ما يعجبه ويرد غيرها ولهذا يقولون : إنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل (١) .

وفاته

في أواخر أيام الواثق أو أوائل أيام المتوكل على خلاف بين المؤرخين في السنة التي توفي فيها وهل هي سنة ٢٢٦ هـ أو سنة ٢٢٧ هـ أو سنة ٢٣٥ هـ توفي «أبو الهذيل» «بسر من رأى» وانتهت بذلك حياة ذلك الرجل التي تمثل عصرا طيباً من عصور الإسلام ، عصر النهضة الإسلامية والحياة الفكرية النشطة ، لهذا كان أبو الهذيل نشطا كعصره ، وأما حكمنا عليه كفيلسوف خالص أو متكلم فإننا سنذكره — إن شاء الله — بعد التحدث عن آرائه ومدى تأثرها بالفلسفة

(١) المنية والأمل ص ٢٥

الفصل الثانى

تصوير حال المسلمين العامية تصويرا إجماليا

إلى عصر أبى الهذيل مع بيان الكتب الفلسفية التى عرفوها

أولا — حال المسلمين العامية

ثانياً — كيف عرف المسلمون الفلسفة اليونانية ؟

١ — الحالة العلمية للمسلمين فى عصر الرسول والخلفاء الراشدين .

جاء النبي عليه السلام بدين ولم يجيء بنظريات علمية معقدة ، جاء بما يصلح الإنسان مع ربه ومع نفسه ومع المجتمع الذى يعيش فيه ، كان الرسول عليه السلام يهتم بأن يصلح النفوس إصلاحا عملياً لأن وظيفة الرسل هى الإصلاح العملى لاتعقيد المسائل والدخول بها فى المسالك النظرية الشائكة وكان مصدر إصلاحه هو القرآن الكريم وكان دائما يبعد بأصحابه عن الجدال والنقاش الدينى وكان يعلمهم أن الأمم التى قبلهم ماهلكت إلا بالجدال الديني والخلاف النظرى واطمأنت النفوس إلى هذه الطريقة وساروا فى الطريق العملى وتهذبت نفوسهم وصلحت أحوالهم ونشروا دعوتهم بين الأمم الأخرى لأنهم لم يشغلوا إلا بما هو عملى ولم يضيعوا أوقاتهم كالأمم الأخرى فى النقاش والتخاصم والجدل الدينى ، لهذا سبقوا غيرهم وتقدموا عليهم وملكوا أعظم دواتين لذلك الوقت ، و بقى الحال على ذلك مدة عصر الرسول والخلفاء الراشدين حتى فى الأحكام الفقهية نفسها لم يتعجلوا الحوادث بل كانوا يحكمون فيما يقع قياساً على مامضي ، وإن لم يجدوا له نظيراً لافى كتاب ولاسنة حكموا فيه بالرأى بعد مشورة بينهم وهداية بضياء الكتاب والسنة .

٢ ـ الحالة العلمية فى عصر الدوله الأموية

أما عصر الدولة الأموية فإنه تغير قليلا عن عصر الرسول وأصحابه فقد أخذ المسلمون فى دراسة القرآن والحديث ليستنبطوا منهما الأحكام الدينية والقواعد العلمية التى تنفعهم فى دينهم ودنياهم ، لهذا أخذوا فى دراسة اللغة ومعرفة أساليبها ليستعينوا بها على دراسة القرآن والحديث وكانت تغلب عليهم أيضاً الروح العملية ولايهتمون إلا بما هو عملى حتى ماترجم لهم من الأمم الأجنبية إنما كان القصد منه الفائدة العملية ، فهذا خالد[١] ابن يزيد بن معاوية يأمر أحد المشتغلين بالفلسفة اليونانية بترجمة كتب الصنعة أى الكيمياء و يتردد عمر[٢] بن عبد العزيز فى ترجمة كناش فى الطب وجده فى خزائن الدولة أربعين يوما يستخير الله فيها و بعدها يأمر بترجمته مع أنه يتصل بحياتهم العملية أيضاً . ثم ترجم الديوان فى عهد هشام بن عبد الملك[٣] ، وهكذا نجد أن الروح العملية فى المسلمين فيما يتصل بإصلاح نفوسهم هى التى تغلب أيضا على الدولة الأموية ولاينتظر من أمة وفيها من حكامها الذين تردد أحدهم فى ترجمة كتاب فى الطب أن يسمح حكامها بترجمة كتب أفلاطون أو أرسطو أو بقراط أو جالينوس لأنهم ليسوا فى حاجة إلى هؤلاء ولا إلى علمهم ونظرياتهم المعقدة التى لاتوافق روح هذه الدولة البدوية .

٣ ـ الحالة العلمية فى عصر الدولة العباسية

فى هذا العصر تقدمت الدراسة العلمية و وجد الفقهاء والمحدثون والمتكلمون واللغويون والمنجمون والأطباء والمفسرون و بدأت الترجمة الفعلية من الأمم الأجنبية إلا أنهم أيضاً فى بادىء أمرهم كانوا يترجمون مالهم به حاجة عملية الذى يعتبر

---

(١) توفى سنة ٨٥ هـ

(٢) توفى سنة ١٠١ هـ

(٣) توفى سنة ١٢٥ هـ

فمثلا المنصور الذى كان يعتبر أول الخلفاء العباسيين ـ لأنه كان شغوفا بالمنجمين والتنجيم حتى كان لا يعمل شيئاً إلا باستشارتهم وأنهم كانوا دائما فى حاشيته ، وهاهو نوبخت المنجم كان دائما فى صحبته ولما عجز عن القيام بهذا العمل أمره باختيار من يقوم مقامه فاختار له ابنه أبا سهل ـ أمر بترجمة كتب التنجيم ، ولأنه كان ممعودا فقد استدعى جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جند يسابور لمعالجته بعد أن يئس من علاج هذا المرض ، فعالجه منه وفرح به كثيراً وكافأه على هذا وأحسن وفادته ورده إلى بلده مكرما بعد أن استخلف عنده عيسى بن شهلا واهتم بترجمة كتب الطب . ثم ترجم فى أيامه عبد الله بن المقفع بعض كتب المنطق لأرسطو لأنه يتصل بحاجة عملية أيضا هى ضبط الأفكار ووزنها بميزان صحيح . وهكذا كان المسلمون فى بدء أمرهم يترجمون من العلوم ما لهم به حاجة عملية ، ولما اشتد اختلاط المسلمين بالأمم الأجنبية وتشعبت الأفكار والآراء وأخذ كل واحد يعبر عن نحلته من غير حرج لتساهل الخلفاء العباسيين مع أرباب الأديان الأخرى وكثر الإلحاد والزندقة أمر المهدى علماء الكلام بتأليف الكتب فى الرد على هؤلاء الملحدين الذين كانوا متفقين بالفلسفة اليونانية فاضطر المسلمون إلى أن يعرفوا عنها شيئا ينفعهم فى ردودهم على أصحاب الديانات الأخرى ، لهذا أخذت ترجمة الكتب تزداد شيئا فشيئا حتى عصر المأمون الذى أنشأ دارا خاصة سماها دار الحكمة .

ثانيا — كيف عرف المسلمون الفلسفة ؟

(ا) الاختلاط بالأمم الأجنبية

(ب) ترجمة الكتب الفلسفية

(ا) الاختلاط بالأمم الأجنبية

١ — الإسلام وأصحاب الديانات الأخرى

قرر الإسلام مبدأ حرية التدين بشرط أن يكون أصحابه ينتسبون إلى كتاب سماوي ، لهذا سمح لكثير من اليهود والنصارى والمجوس أن يقيموا بين المسلمين فى نظير قدر من المال يدفعه القادر منهم لأجل حمايته والدفاع عنه وتمتعه بما يتمتع به المسلمون . هذا المبدأ جعل كثيرا من أصحاب الديانات الأخرى يبقون على عقائدهم القديمة ويخلصون لها ويطمعون فى أن يحولوا بعض المسلمين إليها ، ولقد عرضنا عند كلامنا على تاريخ أبى الهذيل أن رجلا يهوديا جاس فى البصرة يقرر علنا الديانة الموسوية وان أبا الهذيل ناقشه فى هذا وانتصر عليه فهذه الحكاية وأمثالها تبين لنا مدى تساهل الحكام المسلمين مع أرباب الديانات الأخرى ، ويروى لنا التاريخ أيضا ان رجلا اسمه يحيى الدمشقى كان فى عهد الدولة الأموية ألف كتابا يعلم فيه المسيحى الدفاع عن دينه وعمله على طريقة السؤال والجواب يقول فيه : إذا قال لك المسلم كذا فقل له كذا . وكان هذا الجدال الدينى بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى من الطرق التى عرف عنها المسلمون بعض النظريات الفلسفية لإلمام أصحابها بالنظريات الفلسفية أو على الأقل لمعرفتهم للآراء الفلسفية التى تنفعهم فى الدفاع عن عقائدهم .

٢ — السريان

السريان عامل مهم فى معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية ، وذلك أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية وقاموا بنشرها فى الشرق وأنشأوا مدارس الرها ونصيبين وجنديسابور لنشر هذه الفلسفة فى العراق وما حوالبها ، ولما فتح المسلمون هذه البلاد ووجدوا هذه المدارس ورأوا هذه الفلسفة منتشرة بين أهليها وتاقت

نفوسهم لتعلم هذه الفلسفة أرادوا من السريان أن يعلموهم الفلسفة ، ولكن يظهر أن السريان كانوا مترددين فى قبول هذا الطلب . يدلنا على هذا فتوى يعقوب الرهاوى الذى أفتى بأنه يجوز للنصارى أن يعلموا أولاد المسلمين العلوم الفلسفية . ولما جاء دور الترجمة كان السريان أيضا هم التراجمة لهذه الفلسفة والناقلين لها من اللغتين السريانية واليونانية إلى المسلمين ، فكأن السريان كانوا معلمين للمسلمين أولا ومترجمين لهم ثانيا ، لهذا تأثر المسلمون بالفلسفة التى كان يعرفها هؤلاء السريان

٣ — الفلسفة التى كان يعرفها السريان

بدأ عصر الترجمة عند السريان فى القرن الرابع الميلادى وانتهى فى القرن الثامن . ولقد ترجم السريان مجموعات من الحكم وترجموا أيضا كتبا فى الإلهيات والأخلاق والتصوف والطبيعة والطب . ولقد كان السريان يترجمون مايترجمونه من الكتب المنطقية والطبيعية بأمانة ،وأما كتب الأخلاق والإلهيات فإنهم كانوا يغيرون فيها كثيرا أو يفهمونها على غير حقيقتها ولكن بالرغم من أمانة السريان ودقتهم فى ترجمة الكتب المنطقية والطبيعة فإنهم لم يعرفوا الفلسفة اليونانية على حقيقتها و إنما الفلسفة التى عرفوها هى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ،وهذه الفلسفة نفسها هى التى عرفها المسلمون بعدلأن السريان هم الواسطة كما قلنا فى معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية سواء كان بالتعليم أو بالترجمة أو بواسطة النقاش الدينى ، ولهذا يقول الأستاذ ديبور(١) : إن السريان والعرب بدأوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان ، أعني أنهم بدأوها على التعيين حينما أخذ علماء المذهب

---

(١) دى بور — تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٣٦ .

الأفلاطونى الجديد يشرحون فلسفة أرسطو التى كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها .

٤ — قبول المسلمين للفلسفة الأفلاطونية الحديثة :

إن فلسفة الأفلاطونية الحديثة فلسفة دينية ،وقد بدأت هذه الفلسفة فى القرن الأول الميلادى حينما جاء الفلاسفة اليونان وتلاقوا بالشرقيين وكان ذلك لسببين

أحدهما ميل اليهود إلى التوفيق بين معتقداتهم الدينية والعلم الغربى الذى كان متأثرا بالعلم اليونانى .

وثانيهما : أن المفكرين الذين كانوا قد استمدوا آراءهم من الفلسفة اليونانية رأوا أن يوفقوا بين معتقداتهم الفلسفية والقضايا الدينية البحتة . لهذا كانت هذه الفلسفة لاهى بالفلسفة الخالصة ولا هى بالدين الخالص ، ثم لما جاء السريان أخذوا هذه الفلسفة لما وجدوا فيها من الآراء التى تنفع دينهم وعملوا على نشر هذه الفلسفة فى الشرق حتى جاء المسلمون واختلطوا بهم فتأثروا بهذه الفلسفة وقبلوها أيضا كما قبلها اليهود والمسيحيون بل والفرس أيضا .

٥ — الفرس :

كان الفرس أيضا عاملا مهما من العوامل التى كانت سببا فى معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية . ولقد عرف الفرس هذه الفلسفة من عهد كسرى أنو شروان(١) الذى أسس فى جنديسابور معهدا للدراسات الفلسفية والطبية وكان أساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين ، وفضلا عن هذا فإنه كان ذا ثقافة واسعة ولهذا شمل تسامحه الدينى النساطرة واليعاقبة مع مخالفتهم له فى عقيدته

---

(١) من سنة ٥٣١ — سنة ٥٧٩ م

الوثنية وأيضاً حينما أغلق جوستينيان مدرسة أثينا فى سنة ٥٢٩م جاء إلى بلاد الفرس سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد فآواهم كسرى وأكرم وفادتهم إلى أن رجعوا إلى بلادهم فى سنة ٥٤٩ م . وعلى ذلك تكون الفلسفة التى عرفها الفرس هى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة فلما جاء المسلمون إلى هذه البلاد واختلطوا بأهلها تأثروا بما عرفوه أيضا من هذه الفلسفة .

نشأ إذن من الاختلاط بين المسلمين والأمم التى كانت تحت حوزتهم أن تأثر المسلمون بما كان عندهم من المعارف الفلسفية وأخذها المسلمون بدورهم وأخذوا منها ما أخذوا وردوا منها ما ردوا مما لا يتناسب ودينهم .

ب — ترجمة الكتب الفلسفية

١ ـ أدوار الترجمة :

قسم الأستاذ استنلانا (١) أدوار الترجمة عند المسلمين إلى ثلاثة أدوار :

الدور الأول : ويبدأ من عصر أبى جعفر المنصور سنة ١٣٦ وينتهى بعصر هارون الرشيد سنة ١٩٣ ﻫ .

الدور الثانى : ويبدأ من عصر المأمون سنة ١٩٨ ﻫ وينتهى سنة ٣٠٠ ﻫ .

الدور الثالث : ويبدأ من سنة ٣٠٠ ﻫ وينتهى فى منتصف القرن الرابع الهجرى

هذه هى أدوار الترجمة عند المسلمين .

ولكن الذى يهمنا منها الآن هو الدور الأول وبعض الدور الثانى إلى السنة التى توفى فيها أبو الهذيل وهى سنة ٢٣٥ ﻫ .

---

(١) محاضرات الأستاذ ستنلانا

١ — ما عرفه المسلمون من الكتب الفلسفية فى هذين الدورين

أولا — كتب أفلاطون وقد قسم الاستاذ سنتلانا[١] كتب أفلاطون باعتبار المقصود منها إلى أربعة أقسام :

١ — الأول منها ما يختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن العلم المموه وتعلق علمنا بالمعانى وتعلق المعانى بعضها ببعض والارتقاء منها إلى الإله . وترجم حنين بن إسحق من هذه الكتب الجوامع التى ألفها جالينوس

٢ — ما يتعلق بالطبيعيات : وهى طيماوس . ولقد عرف المسلمون لأفلاطون كتابين بهذا الاسم طيماوس الطبيعي وطيماوس الروحانى فى ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التى هى عالم الربوبية وعالم العقل وعالم النفس ، وأما الطبيعى فهو فى تركيب عالم الطبيعة . ولقد نقل طيماوس الروحانى ابن البطريق وكذا حنين ابن إسحق وأما طيماوس الطبيعى فقد ترجمه حنين بن إسحق .

٣ — الكتب التى تبحث فى النفس والأخلاق : ونقل منها حنين ابن إسحق جوامع جالينوس التى لخص فيها محاورات أفلاطون .

٤ — المحاورات الأفلاطونية التى تتعلق بالسياسه : ترجم منها حنين بن إسحق أيضا كتاب المدينة ويظهر أنه الذى نعرفه الآن باسم كتاب الجمهورية ثم ترجم كذلك كتاب « النواميس » وترجم جوامع أفلاطون لجالينوس التى بها كتاب آخر لأفلاطون يسمى بولتيكوس وهو فى صفات من يريد مباشرة الأمور السياسية فى المدينة ويسمى أيضا المدبر .

ثانيا : كتب أرسطو

١ — كتبه المنطقية : أول ما عرف العرب من كتب أرسطو هى بعض

(١) محاضرات الاستاذ سنتلانا .

كتبه المنطقية التى ترجمها ابن المقفع الذى توفى سنة ١٤٢ ﻫ لأبى جعفر المنصور ، ثم ترجم حنين بن إسحق كتاب المقولات له ثم أغلب كتبه المنطقية وقرأ العرب ما ترجم من هذه الكتب حتى ألف فى هذا الكندى رسائل منها رسالته المعروفة « بالمدخل المنطقى المستوفى ، وكتاب المدخل المختصر ، وكتاب فى البرهان المنطقى ، وكتاب فى مقياس أرسطوطاليس العلمى[1] » .

٣ — كتبه الطبيعية : قال اليعقوبى[2] فى تاريخه : فأما كتب أرسطو الطبيعية فهى كتاب سمع الكيان وهو الخبر الطبيعي بين فيه عن الأشياء الطبيعية وهي خمسة المشتملة على الطبايع كلها التى لاوجود لشىء من الطبايع بدونها وهى العنصر والصورة والمكان والحركة والزمان فإنه لاوجود ازمان إلا بحركة ولاوجود لحركة إلا بمكان ولا وجود لمكان إلا بصورة ولا وجود لصورة إلا بعنصر وهذه الخمسة منها اثنان جوهران وهما العنصر والصورة وثلاثة أعراض جوهرية ، ولقد ترجم حنين بن إسحق كتاب « جوامع تفسير القدماء اليونانيين » لكتاب أرسطوطاليس فى السماء والعالم[3] ، ثم كتاب الآثار العلوية ترجمة يحيى بن البطريق للمأمون ثم كتاب الحيوان وهو تسع عشرة مقالة نقله ابن البطريق أيضا .

٤ — كتبه النفسية : كتاب النفس قال القفطى[4] : إن ابن البطريق قد عمل لهذا الكتاب جوامع ، ثم أن لقسطا ابن لوقا البعلبكى رسالة فى الفرق بين الروح والنفس .

---

(١) القفطى ص ٩٦ وابن أبى اصيبعة ح ١ ص ٢٠٩ .

(٢) المتوفى سنة ٢٧٩ ﻫ

(٣) ابن أبى اصيبعة ح ١ ص ٢٠٠

(٤) ص ٤١ و ٤٣ .

(٥) كتبه الاخلاقية :

وهذه الكتب قد ترجم منها حنين [١] بن اسحق كتاب الأخلاق وهو اثنى عشر مقالة . ولقسطا ابن لوقا البعلبكى أيضا الذى توفى سنة ٣٢٠ كتاب السياسة ثلاث مقالات [٢] .

(٦) كتبه التي تتعلق بما وراء الطبيعة :

نقل منها إسطات للكندى من أول الكتاب إلى حرف (نو) [٣] .

ولقد عرف فى هذين الدورين أيضا كتب من مصنفات ثاوفرسطس وكذلك بعض مختصرات نيقولاوس الدمشقى لكتب أرسطو وأيضا عرفوا شيئا من تفاسير اسكندر الأفروديسى لكتب أرسطو ، وكذلك بعض مؤلفاته .

هذه الكتب الفلسفية التى عرفها العرب فى العصر الذى عاش فيه أبو الهذيل فإذن يكون أبو الهذيل قد عرف الفلسفة اليونانية من طريقين .

طريق مباشر : وهو طريق الكتب التى ترجمت إلى العربية .

وطريق غير مباشر وهو اختلاطه بالأمم الأجنبية التى كان باعتبار أنه رجل دين مدافع لابد أن تقوم بينه وبينهم مناظرات دينية ولقد أثبت التاريخ لنا كثيرا من هذه المناظرات ولقد كانت الأفكار الفلسفية شائعة فى الشرق كما قلنا ولهذا يقول الأستاذ سنتلانا ، إن مذاهب أهل الرواق لاسيما أقوالهم فى الأخلاق كانت معروفة مشهورة فى الشام ومصر منذ القرن الأول للمسيح ومصداقه رسالة « مارا بن سرفيون إلى ابنه . . . وهى مشحونة بأفكار رواقية . ثم قال ، ولاشك أيضا فى وصول العرب إلى شىء من ذلك عن طريق المحاورة والمناظرة

(١) توفى سنة ٢٦٠ هـ
(٢) القفطى ص ١٦٣
(٣) نفس المصدر ص ٤١

حين اختلطوا بالروم والصابئة والمصريين بعد فتوح البلدان المشرقية .

فهذا النص يدل صراحة على أنه لا يتعين علينا أن نبين تأثير الفلسفة فى أبى الهذيل بطريق الكتب التى ترجمت فقط ، ولكن هناك طريق آخر لهذا التأثير هو طريق الاختلاط والمحاورات الدينية ، ولقد عرف أبو الهذيل بهذا . .

إذن لا يتأتى أن يقال قد يكون ماتدعيه من تأثر آراء أبى الهذيل بالآراء الفلسفية مجرد مشابهة ؟ لأن هذا لايتأتى فى حلول طويلة إذ قد تتفق الخواطر أما الفكر الكثيرة والحلول الطويلة فلا أظن أنها يتأتى فيها معنى المشابهة ، خصوصا وأننا وجدنا طريقا آخر وهو أكثر من طريق الكتب تأثيراً وهو طريق الاختلاط والتشابك الفكرى والنزاع الدينى بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى الذين تأثروا بالفلسفة قبلهم .

الباب الثانى

آراء أبى الهذيل

مقدمة :

لقد رأيت أن أقسم آراء أبى الهذيل إلى ثلاثة أقسام فأجعل كل قسم منها فصلا . الفصل الأول ويشتمل على آرائه فى الإله . الفصل الثانى ويشتمل على علاقة الله بالعالم . الفصل الثالث ويشتمل على علاقة الإله بالإنسان .

الفصل الأول

الله

أولا — ذات الله ثانياً — صفاته

١ ـ ذات الله عند أبى الهذيل : لما تكلم أبو الهذيل على ذات الله سبحانه كان كلامه عليها سلبيا ، كله يحصل معني تنزيه الله عن الجسمية والجوهرية والعرضية والمكانية والزمانية وينفي عنه معنى الحلول فى الغير ، وينزهه عن الطول والعرض والعمق وأنه ليس له لون ولا طعم ولا رائحة فهو يقول مثلا إن الله واحد ليس كمثله شىء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة . . . ولا يتحرك ولا يسكن .. ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان .. ولا يوصف بأنه متناه ... ولا تدركه الحواس ... وكل ماخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ..

لاتراه العيون ولاتدركه الأبصار ولاتحيط به الأوهام ولايسمع بالأسماع شيء لا كالأشياء ... لم يخلق الخلق على مثال سبق ... لايجوز عليه اجترار المنافع ولاتلحقه المضار ولايناله السرور واللذات ولايصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتناهى ... وهو ينفى أن يكون لله ماهية لا نعلمها بل ليس له ماهية أصلا

هذه عقيدة أبى الهذيل فى ذات الله لا نرى فيها إلا أوصافا سلبية فهو لا يصف الإله بأوصاف إيجابية أصلا لأن هذا يؤدى إلى التركيب والتركيب فى ذات الله عنده باطل ولو فى الذهن أو التعبير ، وعلى هذا المعنى وهو التنزيه المطلق أو الوحدة الكاملة التى تنافى التعدد والتركيب قامت آراء أبى الهذيل الكلامية وهو لهذا منع أن يكون لله ماهية لأن الماهية تؤدى إلى التركيب المنطقي والتركيب بجميع أنواعه محال على الله .

٢ ـ مدى تأثير الفلسفة اليونانية فى هذه العقيدة :

ا ـ إذا قارنا بعض تعبيرات أبى الهذيل عن ذات الله مع بعض تعبيرات الفلاسفة اليونانيين نجد بينهما تشابها ، فمثلا يقول أبو الهذيل ـ عند كلامه عن ذات الله ـ « لايحيط به مكان ولايجرى عليه زمان » لماذا ؟ لأنه طبعا لا يخضع لقوانين الزمان والمكان ، وإنما لم يخضع لها لأنه خالق لها وهى مخلوقة فيجب أن يكون متقدما عليها لأنه لو جرت قوانين المكان أو الزمان على الإله أو كان خاضعا لها لكان محتاجا إليها لكن احتياج الإله باطل ، وأيضا إن احتاج اليها لكانت متقدمة عليه لكن باعتباره خالقا لها يجب أن يكون متقدما عليها وهى متأخرة عنه فلو لم يقل أبو الهذيل هذا لكان الإله متقدما ، وهذا باطل ، وإذا تركنا أبا الهذيل إلى أرسطو وجدناه يعبر عن هذا المعنى بقوله « ويلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة (كالإله مثلا) ليست فى الزمان لأنها ليست متحركة وليس الوجود فى الزمان مرادفا للوجود مع الزمان وإنما الموجوا دت

المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هي التي في الزمان يقيس حركتها وسكونها[1] .

إذن كل من أبي الهذيل وأرسطو قد منع أن يكون الإله خاضعا لأحكام الزمان وإن كان أرسطو قد علل منع إجراء الزمان على الإله ؛ وأما أبو الهذيل فلم يعلل هذا وذلك ضروري لأن الأول فيلسوف والثانى رجل ديني يريد أن يدافع فقط عن عقيدته ، ثم إن علة عدم جريان أحكام الزمان على الموجودات (التى منها الإله) عند أرسطو أنها لاتتحرك ولا تسكن . وفى هذا أيضا يتفق أبو الهذيل مع أرسطوا فى فكرة عدم تحرك الإله وسكونه فهو يقول « لا يتحرك ولا يسكن » .
إلى هنا رأينا أن أبا الهذيل يكاد يتفق مع أرسطو فى هاتين الفكرتين فكرة : تنزيه الإله عن الحركة والسكون وفكرة تنزيهه عن الزمان ، وإذا تركنا هذين التعبيرين إلى تعبير آخر من تعبيرات أبى الهذيل عن ذات الله وجدنا أبا الهذيل قد أخذ التعبير الفلسفى وغيّره إلى ما يناسب الدين الإسلامى فهو يقول : « لم يخلق الخلق على مثال سبق » وذلك لأن فكرة أفلاطون فى إيجاد الله للعالم أن المادة كانت موجودة مهوشة والمثل موجودة ولكن منظمة ، فالله سبحانه أخذ هذه المادة ونظمها وصنع منها هذا العالم على نظام عالم المثل[2]. وإذا يكون أصل العالم قديما عند أفلاطون ، وهل يقول أبو الهذيل بمثل ما قال به أفلاطون ؟ كلا إنه مسلم قبل كل شيء والإسلام يقول إن ماسوى الله تعالى حادث ، أذن العالم بجميع أجزائه حادث ، والإله هو القديم فقط ولا قديم غيره لامادة العالم ولا مثاله ولهذا قال أبو الهذيل لم يخلق الخلق على مثال سبق وإذا يعتبر هذا أثرا سلبيا للفلسفة فى أبى الهذيل والأثر لايلزم أن يكون دائما إيجابيا .

ب ـ ومن آثار الفلسفة فى آراء « أبى الهذيل » فى ذات الله أيضا قوله

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ١٨٦

(٢) قال الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل ح ٢ ص ١٩١ . قال افلاطون : ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند البارى .

« لا تدركه الحواس وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع » إذا قارنا هذا بما قالته الأفلاطونية الحديثة نجد بينهما تمام المشابهة . يقول الأستاذ سنتلانا حاكيا(١) رأى الأفلاطونية الحديثة فى الإله ، والأصل فيها (الحكمة الأولية) وهو ما تحكم به الفطرة السليمة أن وراء كل وجود وجودا لا يمكن التعبير عنه (يقصدون بهذا الوجود الذى هو وراء كل وجود وجود الذات الإلهية) وهو واحد فوق الوحدة لا ينطبق عليه شيء مما نتخيله بأوهامنا ولا مما نتصوره بأفكارنا وهو فوق الوجود وفوق العقل وفوق الحياة وفوق كل نسبة وكل تعيين لا تدركه العقول ولا تبلغ إليه الأفكار .

وإذن يكون أبو الهذيل قد اتفق مع الأفلاطونية الحديثة على أن الإله لا تحيط به حواسنا ولا أوهامنا ولا يمكن أن نتخيله أو ندركه بأفهامنا ولهذا كان كلاهما (أبو الهذيل والأفلاطونية الحديثة) قد منع أن يكون لله ما هية يمكن إدراكها أو فهم كنهها وإنما فقط نتحقق وجود الإله دون أن نعرف ما هيته .

جـ ـ من هذه المقارنة بين بعض تعبيرات « أبى الهذيل » عن ذات الله وبعض التعبيرات الفلسفية عنها وجدنا أن التشابه يكاد يكون تاما بينهما ، ولكن ربما يقول قائل : إن هذه الآراء وهذه التعبيرات قد أخذها أبو الهذيل من القرآن ولرد هذا أقول إن ما ذكره أبو الهذيل فى التعبير عن ذات الله يؤدى كله إلى وصف الإله وصفا سلبيا والقرآن قد وصف الإله بأوصاف إيجابية ظاهرها التشبيه وأوصاف سلبية تفيد التنزيه .

---

(١) تاريخ المذاهب الفلسفية وهى المحاضرات التى ألقاها بالجامعة المصرية الأستاذ سنتلانا

أما الإيجابية فمثل قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » وقوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » وقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » وقوله « يد الله فوق أيديهم » . وقوله تعالى « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » .

وأما السلبية فمثل قوله تعالى « ليس كمثله شيء » وقوله تعالى « لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » .

فإذن قد سلك القرآن في الكلام على ذات الله مسلكين :

مسلك الوصف الإيجابي وهذا فيه كثير ، ومسلك الوصف السلبي وهذا فيه قليل

وإذن يكون مسلك أبي الهذيل غير مسلك القرآن لأننا رأينا أن أوصاف أبي الهذيل جاءها أو كلها سلبي ومسلك القرآن إيجابي على أن مسلك أبي الهذيل مسلك فيه الروح الفلسفي ظاهر فهو يقول مثلا : لايتحرك ولايسكن وليس بذي غاية فيتناهى ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وأنه ليس جوهراً ولاعرضا ولابذي لون ولاطعم ، وليس بذي حرارة ولابرودة ولارطوبة ولايبوسة ولاطول ولاعرض ولاعمق الخ . فهذه التعبيرات الجديدة التي أتى بها أبو الهذيل لم يأت بها القرآن ولم يعبر هذه التعبيرات الفلسفية المعقدة وإنما أتى بعقيدة ظاهرة لأن المسلمين في أول عهدهم لم يكن لهم علم بهذه المصطلحات .

بقي أن نقول : قد يكون هذا المسلك الذي سلكه أبو الهذيل للرد على المشبهة وخاصة أننا قد عرفنا أنه قد وقعت بين أبي الهذيل وهشام بن الحكم رئيس المشبهة في عصره مناظرات ، فإن هشام بن الحكم كان يزعم « أن الإله سبعة أشبار بشبر نفسه وأنه يتلألأ كما تتلألأ السبيكة البيضاء من كل جانب (١) » .

(١) كتاب ابى المظفر الاسفرايني (التبصير) ص ٧٠ .

وللرد على هذا نقول : إنه من المسلم أنه كانت تقع مناظرات بين المشبهة والمعتزلة أو بعبارة أخرى بين أبى الهذيل وهشام بن الحكم ولكنه كان يكفى فى رد هذا التشبيه أن يقف عند حد ماجاء به القرآن ولكن رأينا أنه حين لجأ للرد على المشبهة سلك هذا المسلك الفلسفى وعبر بألفاظ لم تكن معروفة عند المسلمين كالجوهر والعرض الخ . وإذن لايزال أثر الفلسفة ظاهراً فى آراء أبى الهذيل فى ذات الله سبحانه وتعالى ، وأيضاً لو لم يكن هناك مؤثر خارج عن القرآن قد أثر فيه ما اختلفت الآراء الكلامية بينه وبين غيره من المسلمين ولما وجدنا فيهم مشبهة ومنزهة الخ .

صفات الله

أولا — صفات ذات ثانياً — صفات فعل

مقدمة :

قسم أبو الهذيل صفات الله إلى قسمين : صفات ذات وصفات فعل

وعرف الأولى : بأنها التي لايجوز أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كقولنا الله عالم فإن هذا الوصف لايوصف البارى بضده ولا بالقدرة على ضده وهو الجهل وكقولنا قادر حى فلايوصف البارى بضد القدرة ولايقدر أن يوصف بضدها وكذلك لايوصف البارى بضد الحياة وهو الموت ولايقدر أن يتصف بضدها .

وعرف الثانية : بأنها التي يجوز أن يوصف البارى سبحانه بأضدادها وبالقدرة علي أضدادها كالإرادة فإن البارى يوصف بضدها من الكراهة ويوصف بالقدرة على أن يكره ، وكذلك الحب يوصف البارى بضده من البغض وكذلك الرضى والسخط والأمر والنهى . ولنترك الآن الكلام على صفات الأفعال ونتم الكلام على الصفات الذاتية .

١ — الصفات الذاتية عند أبى الهذيل ومدى تأثير الفلسفة فى هذا

إن الصفات الذاتية عند أبى الهذيل وهى العلم والقدرة [١] والحياة والسمع والبصر والغنى والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقهر والعلو [٢] والقدم هى نفس ذات الله وليست أمراً زائداً على الذات فإن علم الله هو الله وقدرته

---

(١) المقالات للاشعرى ص ١٦٥ .

(٢) نفس المرجع ص ١٧٧ و ١٨٠ .

هى هو وحياته هى هو . ولهذا يقول : إذا قلت إن الله عالم فقد ثبت لله علماً هو الله ونفيت عنه جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون وكذلك إذا قلت الله قادر فقد ثبت لله قدرة هى الله ونفيت عنه العجز ودللت على مقدور كان أو يكون . وكذلك إذا قلت الله حى فقد ثبت لله حياة هى الله ونفيت عنه الموت (١) .

وكأن أبا الهذيل يشير بهذا إلى أن الحمل فى مثل هذه القضايا ليس حملا حقيقياً يثبت معنى زائداً على الذات أى أن حقيقة المحمول ليست غير حقيقة الموضوع حتى يكون هناك شيئان هما العلم وذات الله بل هناك شىء واحد هو الذات وهو العلم وإذن يكون هذا الحمل اعتباريا لا حقيقياً (٢) وأظن أن هذه الفلسفة فى معنى الحمل لم تأت إلى أبى الهذيل إلا بعد أن عرف هذه المعانى عند فلاسفة اليونان فها هو أرسطو يقول مثل هذا فى المحرك الأول حين يصفه ، والمحرك الأول عند أرسطو يشبه الإله عند المسلمين ، يقول أرسطو فى وصف المحرك الأول — كما حكاه

---

(١) المقالات للاشعرى ص ١٦٥ وص ٤٨٤ .

(٢) يذهب السيد فى تحقيق هذا الحمل الى مثل ما ذهبت اليه فيقول فى شرحه على متن المواقف ج ٨ ص ٤٧ ان الحمل فى الصفات الذاتية على الذات مع أنهما شىء واحد يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها . ثم قال : فان قلت كيف يتصور كون صفة الشىء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه ؟ قلت : ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذات وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها مايترتب على ذات وصفة معا ، مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لايحتاج فى انكشاف الأشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى فذاته بهذا الأعتبار حقيقة العلم وكذا فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا فهى بهذا الأعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ثم قال : ومرجعه إذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها . اه

عنه الأستاذ يوسف كرم[1] : إن المحرك الأول ليس جسميا وأنه يحرك كغاية وأنه معقول ومعشوق وأنه يحرك دون أن يتحرك وهذا شأن المشوق والمعقول أى شأن العلة الغائية لأن المحرك الطبيعى ينفعل طبيعيا والمحرك الإرادى ينفعل بالغاية وهى لا تنفعل به ، هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة . ثم قال : فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد .

ومن هذا أيضا ما نقل عنه فى مقالة اللام[2] فى وصف المحرك الأول ، ولا فائدة فى إحداث الأمور من الظلمة ، ومما هو غير موجود ، والأولى أن نسقط جميع ذلك ونقول إن ههنا شيئا يتحرك حركة دائمة وهذا هو المتحرك على الأستدارة وليس ينال هذا بالقوة فحسب لسكن و بالفعل ظاهر فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية فالمحرك لها بهذه الصفة و إن كان ها هنا شىء يُحرِّك بأن يتحرك فيجب أن يوجد شىء يُحرِّك من غير أن يتحرك هو جوهر وذاته فعله وتحريكه إنما هو على طريق أنه معقول ومعشوق فالأشياء المُحرِّكة على هذه الصفة إنما تُحرِّك من غير أن تتحرك . وفى المبادىء الأولى المشوق والمعقول شىء واحد . ثم قال وذاته بالفعل حياة أعنى حياة أزلية فاضلة فإن الله هو حياة أزلية فاضلة لا تنقطع فأنت ترى أن أرسطو بعد أن وصف المحرك الأول (الإله) وإنقد أطلت فى نقل النص ليتبين للقارىء أن المحرك الأول عند أرسطو يشبه الإله عند المسلمين نوع مشابهة يقول (أرسطو) فى النص الأول (فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد) و يقول فى النص الثانى (وذاته بالفعل حياة) (و إن الله هو حياة أزلية فاضلة) . وهذا تصريح من أرسطو بأن صفات المحرك الأول نفس ذاته وأن صفاته ليست زائدة على ذاته بل هى نفس ذاته .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٠٣ .

(٢) راجع ما نشره الدكتور أبو العلا عفيفى فى مجلة كلية الآداب عدد مايو ١٩٣٧ من الترجمة العربية لمقالة اللام لأرسطو ص ١١٢ .

إلا أن أبا الهذيل لم يكن أرسطو طاليا محضا فقد منع أن يقال الله علم أو قدرة كما قال أرسطو ، وذاته بالفعل حياة و إن الله هو حياة .

الفرق بين تعبير أرسطو وتعبير أبى الهذيل

الفرق بينهما أن تعبير أرسطو يؤدى إلى أنه ليس هناك صفة وموصوف بل الموضوع والمحمول شيء واحد ولكن الخلاف بينهما فى التعبير فقط أما معناهما فشيء واحد ، وأما تعبير أبى الهذيل فإنه يدل على أن هناك صفة وموصوفا ولكن الصفة ليست غير الموصوف فى الخارج فهما متحدان فى الخارج مختلفان فى المفهوم ولهذا يقول : إذا قلت الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون فكأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم و إنما هو يريد أن ينفى فقط ما يفيده الحمل من المغايرة فى الخارج .

غرض أبى الهذيل من هذا التأويل

ويظهر لى بعد هذا أن أبا الهذيل كان يريد أن يوفق بين ما جاء به القرآن وما قالت به الفلسفة فإن القرآن قد أثبت لله هذه الصفات والفلسفة تمنع أن يكون لله صفات فتوسط أبو الهذيل وأثبت لله صفات كما قال القرآن ولكنها ليست أمرا مغايرا للذات كما يفيده الحمل بل هى نفس الذات كما قالت الفلسفة فيكون قد جعل الحمل فى القرآن على معنى مغايرة المفهوم فقط لا أن هناك حقيقتين حقيقة هى الذات وحقيقة أخرى هى الصفة بل هنك حقيقة واحدة هى الذات وموصوفة بما يترتب على الصفات التى اتصفت بها كالانكشاف فى العلم والتأثير فى القدرة .

إلى جانب هذا التأثير الأرسطى على آراء أبى الهذيل فيما ذهب إليه من القول بأن الصفات الذاتية هى نفس الذات تأثير أفلاطونى اسكندرى محدث تقول هذه

الفلسفة فى وصف الإله : إن البارى تعالى لم يزل هويته فقط وهو العلم المحض وهو الإرادة المحضة وهو الجود والقدرة والعدل والخير والحق لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء بل هى هو وهو هذه كلها[١] . إذا نظرت إلى هذا النص وقارنت بينه وبين ما ذهب إليه أبو الهذيل من قوله : إن الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو وحى بحياة هى هو[٢] لم تجد بينهما فرقا .

القرآن وصفات الله الذاتية

لـكى نبين مدى تأثير الفلسفة فى آراء أبى الهذيل فى الصفات يجب أن نبين كيف وصف القرآن الإله سبحانه وهل ذهب أبو الهذيل إلى مثل ما ذهب إليه القرآن أو أنه غايره فى فكرة الصفات ؟ .

لقد ذكر القرآن للإله سبحانه صفات كثيرة منها صفة الحياة وصفة القيومية قال تعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم [٣]) ومنها أنه المتعال (عالم الغيب[٤] والشهادة ، ومنها أنه الصمد الذى لم يلد ولم يولد[٥] ومنها أنه ذو الجلال والإكرام[٦] ومنها أنه الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر[٧] .

هذه بعض الصفات التى جاءتنا القرآن وليس فيها بيان أنها صفة ذات أو صفة فعل واعتقد الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه هذه الصفات كما وردت فى القرآن ولم يفرقوا بين صفة ذات وصفة فعل وإنما اعتقدوها كما جاءت وكما عبر عنها القرآن الكريم

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ٢ ص ١٦٦ .

(٢) المقالات ص ١٦٥ و ص ٤٨٤ والانتصار ص ٧٥ . والفرق بين الفرق ص ١٠٨ والتبصير ص ١٢ والملل ج ١ ص ٦٢ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٥٦ ، سورة آل عمران الآية الاولى

(٤) سورة الرعد آية ١٠ .

(٥) سورة الاخلاص .

(٦) سورة الرحمن آية ٧٨ .

(٧) سورة الحشر آية ٢٣ .

٤ — رأى من تقدم أبا الهذيل في الصفات الذاتية

وأيضاً تتمة لبيان مدى أثر الفلسفة يجب أن نبين رأى من تقدم أبا الهذيل فى الصفات .

أولا — جهم بن صفوان : ممن تكلموا فى صفات الإله وذهب إلي مايشبه القول بنفى الصفات لكن لاعلى الطريقة التى قال بها أبو الهذيل من تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل بل قال بنفى الصفات التى يظهر منها تشبيه الإله بالخلق فنفى عنه صفة الحياة والقدرة والعلم لمشاركة المخلوقين له فى هذه الصفات وأثبت لله سبحانه صفة الخلق والفعل لأن المخلوقين لايوصفون بهاتين الصفتين ويظهر أن الذى حمله على الذهاب إلى هذا الرأى هو أن مقاتل بن سليمان بخراسان كان ينشر هناك نحلته فى التجسيم فأخذ فى الرد عليه جهم بمثل هذا القول وأفرط فيه حتى قال (إن الله لايوصف بما يوصف به عباده) وفاته أن هناك فرقا بين الاشتراك فى الاسم والاشتراك فى المعنى والممنوع هو الاشتراك فى المعنى لاالاشتراك فى الاسم .

ولاشك أن هذا الرأى الذى ذهب إليه جهم فى الصفات غير الرأى الذى قال به أبو الهذيل وإذن لم يكن تأثير لجهم على أبى الهذيل فى هذا .

ثانيا — واصل بن عطاء : وأما واصل فإنه كان يقول أيضاً بنفى صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة وكان يعتقد أن إثبات هذه الصفات يؤدى إلى تعدد القدماء وتعدد القدماء باطل لأنه لاقديم إلا الله ولكنه لم يفلسف هذا الرأى كما فلسفه أبو الهذيل ولم يفرق بين الصفات أيضاً وأن منها صفات ذات وصفات فعل ولا ماهو معنى قولنا الله عالم قادر وإنما نفى فقط هذه المعانى ، ولهذا يقول

الشهرستانى [1] : وكانت هذه المقالة فى بدئها غير فصيحة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين قال (واصل) ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين . ثم قال الشهرستانى : وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة .

وإذا عرفنا رأى القرآن فى صفات الله ورأى من تقدم أبى الهذيل ممن تكلم فى الصفات ورأى الفلسفة اليونانية ولم نجد المشابهة التامة إلا بين آراء أبى الهذيل وآراء الفلسفة فيها عرفنا مدى تأثير الفلسفة على آراء أبى الهذيل فى الصفات لأن المتقدم هو الذى يؤثر فى المتأخر .

ثالثا — دفع اعتراض : ربما يقول لنا قائل : قد يكون هذا مجرد مشابهة لأنه من أين أتى لك أن هذه الكتب قد قرأها أبو الهذيل ؟

نقول لهذا القائل ولا نعيد هذا الجواب مرة أخرى بل هو يغنينا عن كل مشابهة نذكرها بين آراء أبى الهذيل وبين الآراء الفلسفية نقول له بعد هذا : أما أن هذه مجرد مشابهة فغير مسلم لأن أقصى ما يمكن من المشابهة بين رأيين هو أن يكون فى شىء قليل جدا كفكرة أو فكرتين مثلا ولكننا ذكرنا الشىء الكثير من المشابهة وسنذكر غيرها إن شاء الله وإذن لا يقال إنها مجرد مشابهة ، وأما كيف وصلت هذه الآراء لأبى الهذيل وكيف أثرت فإننى أقول ، ان أبا الهذيل — كما تقدم فى تاريخه — قد عمر قرنا كما يقول المؤرخون وأكثر من قرن كما يقول بعضهم وهو مائة وخمسون سنة [2] وهذا القرن الذى وجد فيه أبو الهذيل كان عصر نهضة اختلط المسلمون فيه بالأمم الأجنبية التى لها ثقافات قديمة متأثرة بالفلسفة

---

(١) الملل جـ ١ . ص ٧٧

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥ .

اليونانية وكان هذا العصر (عصر العباسيين) فيه أيضا الكثير من الحرية ليعبر الإنسان عن رأيه بخلاف عصر الأمويين المتقدم فكانت تلك الأمم تعبر عن آرائها كيف شاءت وتدافع عنها بالفكر الفلسفية وليس بالبعيد أن يكون هذا هو الذى حمل المسلمين وخاصة المأمون على ترجمة الكتب الأجنبية وخاصة الفلسفة اليونانية لا الرؤيا التى رآها كما يقول ابن النديم(١) ولكن من يقوم بالدفاع عن الدين الاسلامى ؟ هل الفقهاء ؟ أم المحدّثون ؟ لقد حذر الرشيد على المتكلمين وحبسهم ليمتنعوا عن الكلام فلم يقدر الفقهاء على الدفاع عن الدين الإسلامى ولجأ مرة أخرى إلى علماء الكلام يستنجد بهم وكذلك المهدى قبله دعى علماء الكلام ليؤلفوا فى الرد على الملاحدة .

إذن الذين يدافعون عن الدين الاسلامى ضد الغارات الأجنبية هم المتكلمون وقد عرف المتكلمون من مناظراتهم مع المخالفين كثيرا من المبادىء والآراء الفلسفية . وهذا أولا ، وثانيا دفعهم هذا إلى قراءة ماترجم من الكتب الفلسفية فكأن المتكلمين قد عرفوا الفلسفة عن طريقين :

طريق إتصالهم بالأمم التى تأثرت بالفلسفة قبلهم وانتفعوا بها واستعملوها فى مناقشتهم .

وطريق قراءتها من الكتب فما لم يعرفوه من الكتب عرفوه من طريق المحادثة مع غيرهم و إذ الا يحتم قراءة الكتب طريقا لمعرفة الفلسفة والتأثر بهـا ولا يجب علينا أن نرجع كل فكرة إلى كتاب فلسفى ، ولهذا يقول الأستاذ الكوثرى (٢) و بعد أن ابتدأ يطرأ بعض فتور على الفتوح ازداد الناس تفرغا لتلك الآراء المبثوثة وتغلب على عقولهم شهوة التعمق فيها وأخذ أمثال ابن المقفع

---

(١) الفهرست ص ٣٣٩ .

(٢) مقدمة كتاب تبين كذب المفترى .

وحماد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن إياس وعبد الكريم بن أبي العوجاء يواصلون السعى فى نشر الإلحاد بين المسلمين وترجمت كتب الملاحدة والثنوية من الفرس حتى استفحل أمرهم فأمر المهدى علماء الجدل من المتكلمين بتصنيف الكتب فى الرد على الملحدين فأقاموا البراهين وأزالوا الشبه وأوضحوا الحق ، وكان القائمون بأعباء تلك المدافعات طائفة من المعتزلة فأصبحوا بين عدوين : عدو محتال من خارج الملة له آراء وفلسفة تدرب عليها من عهد قديم .

أظن بهذا قد تم جوابنا على الاعتراض وثبت أنه ليس بالبعيد تأثير الفلسفة على آراء أبى الهذيل الكلامية حيث إننا وجدنا البعد بين هذه الآراء وماتقدمها من آراء القرآن وآراء من تقدمه من العلماء فى هذا وانحصر هذا التأثير للفلسفة حيث إن المتقدم يؤثر فى المتأخر وليست المسألة مجرد مشابهة أفكار وخواطر لبعد هذا أيضاً لكثرة التأثير وإنما تكون مشابهة الخواطر فى القليل من الأفكار كما تقدم .

ثانيا ــ الصفات الفعلية عند أبى الهذيل ومدى تأثير الفلسفة فى هذا :

١ ــ تعريف صفات الأفعال

قلت إن أبا الهذيل قسم الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال وانتهيت من الكلام على صفات الذات والآن أتكلم فى صفات الأفعال التى منها السخط والرضي والإرادة والكلام والكراهة والعدل والخلق والرزق والإحياء والإماتة والموالاة والحب والبغض والجود والحلم والصدق والإحسان والمدح والذم والأمر والنهى [1] .

---

(١) المقالات ص ١٨٦ وص ٥٨٣ .

وإذا لاحظنا ضابط صفات الأفعال عند أبى الهذيل وهى (أنها التى يصح أن يتصف البارى بضدها أو بالقدرة على ضدها أو ما كانت مشتقة من فعل من أفعاله أو من فعل من أفعال غيره يتعلق به كالعبادة والدعاء مثلا) علمنا أن صفات الأفعال ليست بقديمة لأنها توجد عند وجود الحاجة إلى الفعل وأيضا لا يمكن حصرها لأنها تتجدد بتجدد الأفعال التى يتصف بها البارى سبحانه ولهذا لا يقول أبو الهذيل: لم يزل الله مريدا للمعاصى ولا للطاعات ولم يزل متكلما راضيا ساخطا محبا مبغضا منعما رحيما مواليا معاديا جوادا حليما عادلا محسنا صادقا خالقا رازقا بارئا مصورا محييا مميتا آمرا ناهيا مادحا ذاما[1] الخ. لأنها ليست قديمة بل هى حادثة، هذا هو رأى أبى الهذيل فى الصفات الفعلية.

٢ — مدى تأثير الفلسفة فى أبى الهذيل فى قوله بصفات الأفعال:

وأما مدى تأثير الفلسفة فى هذا الرأى فهو أن الأفلاطونية الحديثة اتخذت هذه القاعدة نفسها فى وصف الإله وهو انتزاع صفات الله من الآثار التى تظهر عنه ولهذا يقول الشهرستانى فيما نسبه غلطا لفيثاغورس: إن البارى سبحانه وتعالى واحد لا كالآحاد ولا يدخل فى العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس فلا الفكر العقلى يدركه ولا المنطق النفسى يصفه فهو فوق الصفات الروحانية غير مدرك من نحو ذاته وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التى تظهر فيه فينعته ويصفه بذلك القدر الذى خصه من صنعه، فالموجودات فى العالم الروحانى قد خصت بآثار روحانية فتنعته من حيث تلك الآثار. ولا شك أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التى جبل

---

(١) المقالات ص ١٨٥ و١٨٦. والشهرستانى ج ١ ص ٦٦ إلا أنه ذكر من صفات الأفعال السمع والبصر وهذا خطأ لأن صفتى السمع والبصر عند أبى الهذيل من الصفات النفسية

الحيوان عليها وهداية الإنسان مقدرة على الآثار التي فطر الإنسان عليها وكل يصفة من نحو ذاته ويقدسه عن خصائص صفاته .

فالقاعدة إذن فى جعل صفات الله عند الأفلاطونية الحديثة هو أن ننظر إلى آثار الله التى أمامنا وننزع منها صفات خاصة به منشأها تلك الآثار والأفعال الناشئة عن الله سبحانه ، وهـذه هى نفس القاعدة التى اتخذها أبو الهذيل فى تعريف صفات الأفعال ولكن بقى أن يكون هذا منشأه القرآن لا الأفلاطونية الحديثة التى ندعي أن أبا الهذيل قد تأثر بها أو أثرت هى فيه ولرده نقول لو كان هذا منشأه القرآن لما اختلف فيه علماء الكلام ولذهبوا جميعا إلى هذا الرأى ولكنا نجد علماء الكلام وخاصة أن أهل السنة الذين مصدر عقيدتهم القرآن والحديث لا يقولون بهذا بل يقفون بالصفات عنـد عدد خاص ويقولون إن هذه الصفات توقيفية ولا يصح أن نتخطاها ، وإذا سلمنا أنها أيضا جميعا فى القرآن فإن أثر الفلسفة ظاهر فى خضوع صفات الأفعال لقاعدة عامة قانون كلى ، جعل الانسان يميز بين صفات الذات وصفات الأفعال وبين صفات الله وصفات غيره . إذن القول بأن منشأ فكرة أبى الهذيل فى صفات الأفعال من القرآن غير مسلم لعدم ظهور هذا من القرآن وإلا لما اختلف العلماء فى هذا ويمنع ذلك أيضا وضع قاعدة عامة يعرف منها صفات الأفعال من غيرها ، والقواعد العامة فى التعاريف من آثار الفلسفة اليونانية . بقى أن يكون أبو الهذيل قد سبق بهذا من المتكلمين قبله ولرده أيضا نقول إننا عرفنا من تكلم فى الصفات قبل أبى الهذيل وهما جهم بن صفوان وواصل بن عطاء فلم نعرف عند واحد منهما هذه الفكرة ولا هذه القاعدة ولقد منعت فيما تقدم اتفاق الخواطر فى القوانين الكلية العلمية فلم يبق إذن إلا أننا وجدنا تشابها بين ما ذهبت إليه الأفلاطونية الحديثة وما قال به أبو الهذيل وأحدهما متقدم والآخر متأخر وبالضرورة المتقدم هو الذى يؤثر فى المتأخر فتكون النتيجة أن أبا الهذيل يجوز أنه قد تأثر فى هذه الفكرة بالأفلاطونية الحديثة التى كانت معروفة عند الأمم التى اختلط بها أبو الهذيل وناظرها وناقشها فى مبادئها وآرائها .

الفصل الثاني

الله والعالم

أولا ـ بحث العالم بحثا طبيعيا   ثانيا ـ كيف أوجد الإله العالم

١ — إجمال لآراء أبي الهذيل الطبيعية :

إن القارىء لآراء أبي الهذيل الطبيعية لا يشك أن هذا الرجل يكاد يكون فيلسوفا طبيعيا ، فلقد عرف الجسم وفرق بينه وبين الجوهر الفرد ، وبيّن خواص كل منهما وما يجوز على كل منهما من الخواص وما لا يجوز وتكلم على الحركة والسكون وأنكر القول بالطفرة وقال إن للجسم وقفات خفية وبين أن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعلين ، وبين أن الجسم يتحرك بحركة مكانه وأنه يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة وبين أن الأرض ساكنة واقفة لا على شيء وبين أنه يجوز وجود عرضين في مكان واحد دون جسمين ، وأنه يعتقد القول بالكمون وفرق بين الحركات والأكوان والمماسات والسكون وبين أن الحركة لا تتعين في جهة ألا يكون معها وبين أن الحركة لا تشبه الحركة وكذلك العرض لا يشبه العرض وفرق بين الحركة والسكون وذكر شرط تحقق كل منهما وبين ان الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى ، وبين أن الأعراض ترى كما ترى الأجسام وكذلك تلمس كما تلمس إلا الألوان فإنها لا تلمس وبين أن الألوان تبقى وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة والآلام واللذات ، وبين أنه قد توجد أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان وبين أنه لا تضاد بين الأجسام وبين أن بعض الأعراض يعاد وبعضها لا يعاد وبين أن الأثر قد يختلف عن مؤثره الطبيعي وبين أنه يجوز اجتماع بعض المتضادات وبين أن الوقت هو الفرق بين الأعمال وهو مدى ما بين عمل إلى عمل وأنه يحدث مع كل وقت فعل .

٢ – غاية أبى الهذيل من هـذه الابحاث الطبيعية

هذا هو ملخص آراء أبى الهذيل الطبيعية .

و بعد هذا أيمكننا أن نقول إنه فيلسوف طبيعى ؟ كلا .

إن وظيفة الرجل أنه مدافع ديني وهذه الوظيفة تقتضى منه أن يتكلم فى كل مشكلة يثيرها خصمه وهذا الخصم تدرب على هذه الآراء الفلسفية فهذه الآراء قد تكون أتت إليه بواسطة هذه المناظرات وهذه المشاكل التى كان يثيرها خصومه وعلى أبى الهذيل أن يجيب على هذا بما يوافق دينه ولا يتعارض معه فإذن أبحاثه الطبيعية لم تكن مقصودة لذاتها أى أنه لم يكن غرضه البحث فى أحوال العالم الطبيعة و إنما غرضه منها أن تكون وسيلة للرد على الخصم أولا وثانياً الانتفاع بها فى أبحاثه الدينية .

٣ – رأى الدين الإسلامى فى العالم وخالقه

لقد جاء الدين الإسلامى بتعاليم بين فيه أن للعالم خالقاً وأن هذا الخالق قديم وأن هذا العالم محدث و إلا لو كان قديماً كصانعه للزم الترجيح بلا مرجح حيث إن كلا منهما قديم فلماذا كان أحدهما صانعاً والآخر مصنوعاً أو أحدهما خالقاً والآخر مخلوقاً ؟ ولكن الترجيح بلا مرجح باطل فلابد أن يكون صانع العالم قديماً والعالم حادثاً ، بهذا جاء الدين الاسلامى ولكن لم يبين لنا كيف حدث هذا العالم ولام تركب ؟ وهل هو حادث بنظامه فقط كما يقول أفلاطون أو حادث بمادته ونظامه؟ لم يبين القرآن شيئاً من هذا .

٤ – عقيدة الشرق فى العالم

ولكن كان شائعاً فى الشرق أن العالم قديم بمادته حادث بنظامه كما قال أفلاطون بهذا أولا وكما قالت به الأفلاطونية الحديثة ثانياً ، وجاء الإسلام ووجد

هـذه العقيدة سائدة فأخذ علماء الـكلام يدافعون عن الرأى الذى جاء به الدين الإسلامى .

أبو الهذيل العلاف أول من قال بفـكرة الجوهر الفرد من المسلمين .

قلنا إن أبا الهذيل كان من العلماء الذين وظيفتهم الدفاع عن الدين الإسلامى أو أنه كان في طليعتهم بعد واصل بن عطاء وتلاميذه ولـكن كيف نثبت أن غاية أبى الهذيل هى الوصول إلى معرفة الاله ؟ وأيضا كيف يعرفه وهو يخطىء من يقول إنه يمكن أن نعرف كنه الإله أو أن للاله ماهية يمكن أن نعرفها ؟

لم يبق إلا أن أبا الهذيل يسلك مسلك الأفلاطونية الحديثة التى تقول إننا لا يمكننا أن نعرف الإله إلا من آثاره إذن فليأخذ أبو الهذيل فى سبيل معرفة آثار الله حتى يتعرفه بواسطة آثاره لهذا أخذ أبو الهذيل فى معرفة العالم معرفة طبيعية إذن لم تـكن غاية أبى الهذيل هو بحث العالم بحثاً طبيعياً حتى نعده لـكثرة أبحاثه الطبيعية فيلسوفاً طبيعياً بل كانت هذه الدراسة الطبيعية وسيلة وليست غاية كما فعلت الأبيكورية فى دراسة الطبيعيات لتـكون وسيلة لطرد المخـاوف التى تستولى على الإنسـان من الظواهر الطبيعية ، وكما فعلت الرواقية أيضاً فى دراستها الطبيعيات لتـكون وسيلة لتهذيب الأخلاق و إذن لا يلزم أن تـكون دراسة الطبيعيات دائماً مقصودة لذاتها بل قد تـكون وسيلة لأشياء أخرى كطرد الخوف من الآلهة عند أبيكور وتهذيب الأخلاق عند الرواقية وتعرف الإله عند أبى الهذيل ولهذا يقول الأستاذ ديبور (١) : وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين فى الزمان كما أن متـكلمى المعتزلة نظروا فى مخلوقات الله أولا ثم نظروا فى ذاته بعد ذلك . اه . فبناء على ما ذهب إليه الأستاذ ديبور يكون المعتزلة قد نظروا فى المخلوقات أولا لمعرفة الخالق ثانياً . هذا أولا . وأما ثانياً فإن أبا الهذيل رجل دين مدافع وإذا

كانت مهمته أنه رجل مدافع عن عقيدته ضد العقائد الأخرى وأصحاب العقائد الأخرى يعرفون هذه المباحث الطبيعية فيجب أن يكون هو أيضاً عارفاً لها حتى لا يكون أقل منهم فى شىء أو حتى لا يكونوا عارفين لشىء لا يعرفه. وإذن يكون أبو الهذيل قد عرف الأبحاث الطبيعية لأمرين. أولا لتكون وسيلة لتعرف الإله عند المسلمين وأن العالم حادث ولابد للحادث من محدِث وهو الله. وثانياً لتكون وسيلة لإقناع خصومه فى العقيدة.

٥ — تقسيمه العالم إلى أجسام وجواهر فردة وأعراض

ا — الجواهر الفردة

عرف أبو الهذيل من الفلاسفة رأيا قال به ديموقراطيس وأبيكورس من الفلاسفة اليونانيين وإن كانت الفكرة تختلف بينه وبينهما فى الغاية هذا الرأى هو أن العالم مركب من جواهر فردة أى من أجزاء لا تتجزأ وإنما قال من أجزاء لا تتجزأ لأنها إذا تجزأت إلى مالا نهاية لم يكن لها أول وإذا لم يكن لها أول كانت قديمة وإذا كانت قديمة لم تكن حادثة وهو يريد أن تكون حادثة إذن يجب أن تكون الجواهر الفردة موجودة وعندها يقف العالم فى التجزؤ ولا يتعداها وإذا كان للعالم أول وجزء ينتهي إليه كان حادثاً وإذا كان حادثاً احتاج إلى محدث وهو الله.

ب — الأجسام

وقال إن هذه الجواهر تتكون منها الأجسام وأقل ما يتحقق به الجسم ستة أجزاء أحدها يمين والآخر شمال وأحدها ظهر والآخر بطن وأحدها أعلى والآخر أسفل ثم بين أن هذه الجواهر تتصف بصفات لابد منها لتكون الأجسام وذلك أن كل جزء منها يماس ستة أمثاله وأنه يتحرك ويسكن ويجامع غيره ويجوز عليه السكون والمماسة ولا يتصف بشيء من الأعراض غير هذه التى لابد منها لتكون الأجسام منه فلا يتصف باللون ولا بالطعم ولا بالرائحة التى لا يحتاج إليها الجوهر فى تكون الأجسام.

ج – الأعراض :

وأما الأعراض فإنها تقوم بالأجسام لأن الأجسام بدون الأعراض لا ترى ولا يدرك حدوثها ولا تغيرها إذن أجزاء العالم الثلاثة حادثة وإذا كانت حادثة فلا بدلها من محدث وهو الله الذى خلق الجواهر أولا ووصفها بأعراض لا بد منها لتكون الأجسام ثم ركب الأجسام من الجواهر ثم خلق الأعراض للأجسام . هذه هى أجزاء العالم عند أبى الهذيل وهذا الرأى فى العالم هو الذى اعتقده الأشاعرة فيما بعد واتخذوه مبدأ عندهم على حدوث العالم ولا يزال المتكلمون يعتقدون به إلى وقتنا هذا .

د – الحركة شرط تكون الأشياء عند أبى الهذيل وعند أرسطو :

ومع أن أبا الهذيل يقول بحدوث العالم وأن الله خلقه من عدم وأنه أول ما خلق خلق الجواهر المفردة ثم ركب منها الأجسام فإنه يقول بمبدأ الحركة والسكون ويقول إنه لا بد منهما لإثبات حدوث العالم وجعل من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد الحركة والسكون حتى يتأتى منه تكون الأجسام ، فشرط تكون الأشياء عند أبى الهذيل هو الحركة والسكون كما أنه شرط احتياج العالم إلى صانع ، ولقد تأثر أبو الهذيل فى هذا بأرسطو الذى جعل مبدأ العالم الهيولى والصورة بشرط وجود الحركة والسكون فلا يحصل كون ولا فساد إلا بالحركة ولا نمو ونقصان إلا بالحركة .

إلا أن الفرق بينهما أن أرسطو جعل الحركة تنتهى إلى محرك لا يتحرك ، أما أبو الهذيل فقد جعل للحركة مبدأ لأن الحركة عنده حركة النقلة من مكان إلى مكان فقط ، أما أرسطو فقد جعل للحركة معنى أوسع من هذا ومن الغريب أن أبا الهذيل اتخذ الحركة شرطا لحدوث الأشياء ولهذا قال لمن أراد أن يثبت له حدوث العالم بدون الحركة والسكون مثلك كمثل إنسان طلب من خصمه أن يحضر أمام القاضى بدون بينة .

٦ — قيام الابحاث الطبيعية عند أبى الهذيل

على الأشياء الأربعة المتقدمة وهى الجوهر الفرد والجسم والعرض والحركة

قلنا إن غرض أبى الهذيل من الأبحاث الطبيعية هو إثباته حدوث العالم واحتياجه إلى محدث ، لهذا قامت أبحاثه الطبيعية على هذه الأشياء الأربعة التي هي الجواهر الفردة والأجسام والأعراض والحركة والسكون ، ولقد توسع أبو الهذيل فى هذه الأبحاث ، وإننى أريد أن أبين مدى تأثره بالفلسفة فى بحثه عن هذه الأشياء .

أولا — الأجسام ومدى تأثر أبى الهذيل فى هذا بالفلسفة :

يقول أبو الهذيل : إن أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدها يمين والآخر شمال وأحدها ظهر والآخر بطن وأحدها أعلى والآخر أسفل ، وشرح صاحب المواقف هذه العبارة بقوله : بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة ، ويظهر أن أصل هذه الفكرة فى تكون الأجسام قد استعارها أبو الهذيل من ديموكريت وأبيكورس لأن عندهما أن الجسم إنما يتكون من جواهر فردة إلا أن الفرق بينهما أن أبا الهذيل بين أقل ما يتحقق به جسم وأما هما فلم أعرف عندهما أقل ما يتحقق به جسم ولا أدرى لماذا وقف أبو الهذيل عند هذا العدد وهو ستة أجزاء ؟ وإذا لاحظنا عباراته الأخرى التى نقلها عنه صاحب المواقف وأن الجسم هو الطويل العريض العميق(١) فإننا ندرك سر اختياره ستة أجزاء لأقل ما يتكون منه الجسم والعبارة الأخرى تقربه أيضا إلى تعبير أرسطو عن الجسم بأن الجسم الطبيعى هو الذى يفرض فيه إبعاد ثلاثة متقاطعة ، إلا أن أبا الهذيل لا يؤمن إلا بالجسم الذى وجد بالفعل وتكون من أجزاء ، وأما أرسطو فانه يؤمن بالجسم الذى يكون بالقوة ولهذا يقول هو الذى يفرض فيه أبعاد ثلاثة ولا يلزم أن يوجد

---

(١) المواقف ص ١٨٤ متنا .

فيه أبعاد ثلاثة بالفعل وبهذا نكون قد انتهينا إلى مدى تأثر أبى الهذيل بالفلسفة فى رأيه فى الجسم ، غير أنه اختار الجسم الطبيعى الموجود بالفعل لأنه الذى يصح أن يكون أثر المؤثر وهو الله سبحانه وتعالى ، وأما الفيلسوف الطبيعى فإنه لا يهمه إلا أن يثبت جسما طبيعيا .

ثانياً — الجواهر الفردة عند أبى الهذيل ومدى تأثره بالفلسفة فى هذا .

أثبت أبو الهذيل — كما تقدم — للجواهر الفردة خواص لا بد منها لتكون الأجسام وهى أن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة أمثاله وأنه يتحرك ويسكن ويجامع غيره ويجوز عليه السكون والمماسة . ولقد قال بهذه الخواص أيضاً ديموقراطيس وأبيقورس لأن طبيعة الجواهر الفردة عندهما أنها متحركة وأنها تجتمع بغيرها لتتألف منها الأشياء وتوجد وأنها تفارق غيرها فتنعدم الأشياء ، وهو موجود بالفعل عندهما وهو يماس غيره أيضاً ، فإذا نظرنا الآن إلى شرح خواص الجواهر الفردة عند كل من أبى الهذيل المسلم وديموقراطيس وأبيقورس اليونانيين أدركنا مدى تأثر أبى الهذيل فى هذا الرأى بهذين الفيلسوفين إلا أن الغاية تختلف عند كل منهم فأبو الهذيل — كما قلت — رجل مسلم مدافع عن عقيدته التى تقول بحدوث العالم والتى تقول بوجود مُحدِث للعالم هو الله وهو لهذا فرض هذه الخواص فى الجوهر وأن الله خلقه بها وأنه محتاج إليه فى تكون الأجسام لكن بشرط هذه الخواص وإلا لما تأتى تكون الأجسام إذا كان الجوهر فيه ممانعة وعدم قبول المماسة أو المجامعة مع غيره أو الحركة ، وأما ديموقراطيس وأبيقورس فإنهما جعلا هذه الشروط طبيعية فى الجوهر الفرد وأنه يستغنى بهذا عن محرك يحركه وإنما هو يتحرك بنفسه حركة طبيعية وبهذا تتكون الأجسام . ولذلك قد انتفع أبو الهذيل بالمبدأ الفلسفى فى الدفاع عن عقيدته ، ولكن إذا تكون الجسم من هذه الجواهر الفردة هل يتّحد بعضها ببعض وتكوّن جسما متماسكا أو تبقى مفككة لا ارتباط

فيها ؟ وهل تبقى الجواهر بخواصها الأولى أو تكتسب صفات الجسم الخاصة ؟ إلا أن الله الحكيم قادر على أن يجعل بينها وحدة هى الجسم ولا تبقى هذه الجواهر مفككة غير متماسكة . يقول أبو الهذيل : أجزاء الجسم ترتبط بعضها ببعض لأن الجسم إذا تحرك ففى جميع أجزائه حركة واحدة تنقسم على الأجزاء (١) . إذن أجزاء الجسم متماسكة وليست مفككة وإلا لما تحركت بحركة واحدة ، وأرى أن أبا الهذيل فى هذا يوافق ديموقراطيس ويخالف أبيقورس . يقول ديموقراطيس عند كلامه على كيفية تكوين الجواهر الموجودات : إن الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم وتوجهها كل صوب نحو الخلاء الواسع فتتقابل على أنحاء وتتشابك نتوآتها وتتألف فى مجاميع هى الموجودات (٢) .

فكأن الجواهر الفردة أو أجزاء الأجسام عند ديموقراطيس تؤلف الجسم ويتشابك بعضها مع بعض وطبعاً تخضع لما يخضع الجسم له وتتحرك بحركته كما قال أبو الهذيل ، وأما أبيقورس فإنه قال بغير هذا الرأى ، وهو أن اتصال المادة عنده الذى يلوح أن الحواس تشهده وهْمٌ يشبه رؤية قطيع الغنم من بعيد بقعة ثابتة (٣) .

إذن لا يقول أبيقورس بما قال به ديموقراطيس وأبو الهذيل من اتصال أجزاء المادة ، بل يقول إن التماسك والاتصال بينها ليس حقيقياً دائماً وإنما هو وَهْمٌ يظهر للحس أنه اتصال وليس باتصال فى الحقيقة .

وإذا كانت أجزاء الجسم متماسكة وتخضع لما يخضع له الجسم فإنها تكتسب خواص الجسم ولهذا يقول أبو الهذيل : فأما الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت وما أشبه ذلك كالقدرة والعلم فلا يجوز حلوله فى الجواهر ولا يجوز حلول

---

(١) المقالات ص ٣١١

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٥٠ .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢٩٠ .

ذلك إلا فى الجسم ، ويتفق أبو الهذيل فى هذا أيضاً مع ديموقراطيس الذى يقول لابد أن تحدث عن الجوهر الفرد : و يكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون و طعم وحرارة وغيرها ، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها .

الجوهر الفرد عند أبى الهذيل غير الجوهر الفرد عند ديمقراطيس

رب قائل يقول بعد هذا : إنك جردت أبا الهذيل حتى أصبح صدى ديموكريت ، وإذن فقد فنيت شخصية هذا العالم الإسلامى الجليل فى شخصية ديمقراطيس .

والرد على هذا أقول : إن أبا الهذيل لم يتفق مع ديمقراطيس فى كل شىء قال به فى الجوهر الفرد ، بل إنه قد خالفه فى آراء خاصة به تتعلق بالجوهر الفرد كما خالف أبيقورس فى هذا أيضا ، أما خلافه مع ديمقراطيس فإن الجوهر الفرد عند أبى الهذيل غير الجوهر الفرد عند ديموقراطيس ، فإن أبا الهذيل يقول : إن الجزء الذى لايتجزأ لاطول له ولاعرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق (١) وأما ديمقراطيس فإنه قال : إن واحدها هو الجوهر الفرد (أى واحد الموجودات) وهو امتداد مجسم أو ملاء غير منقسم . وليس له كيفية إلا الشكل والمقدار . أما الشكل فمثل ا و لا ومنها المستدير والمجوف والمحدب والأملس والخشن ، وأما المقدار فيتفاوت مع إبانه القسمة وخلوه عن الثقل (٢) فكأن الجوهر الفرد له طول وعرض فيكون له شكل عنده ، وكل ما له شكل لابد أن يكون له طول وعرض وأنه أيضا ذو مقدار وأنه يتفاوت فى مقداره وهذا التفاوت لا يتأتى فى المقدار إلا إذا كان

---

(١) المقالات ص ٣٠٧

(٢) تاريخ الفلسفة ص ٥٠

ذا طول وعرض ، إذن هناك خلاف بين أبي الهذيل وديموقراطيس فى القول بالجوهر الفرد وأن خواص أحدهما تخالف خواص الآخر .

ثالثاً — الأعراض

من الأشياء التى يتوقف عليها حدوث العالم عند أبي الهذيل الأعراض لأنها تقبل التغير وكل ما يقبل التغير فهو حادث فالأعراض حادثة ويكون ما حلت به وهو الأجسام حادثة والحادث لابد أن يكون مركبا من حادث فالجواهر الفردة إذن حادثة ولقد أطال أبو الهذيل فى الكلام عن الأعراض فهو يقول إن الأعراض تنقسم بالزمان أو بالمكان أو بالفاعلين وأن لون الجسم ينقسم على عدد أجزائه وكل منقسم حادث فالأعراض حادثة.

وهو يفرق بين الأجسام والأعراض فيقول قد يكون (١) عرضان فى مكان واحد وذلك كالسواد والطول مثلا أو البياض والقصر ولا يجوز كون جسمين فى مكان واحد ، فهو إذن يقرر نظرية عدم تداخل الأجسام وكذلك يطبق نظريته فى الأعراض على أفعال الإنسان فهو يقول : الحركات (٢) والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأراييح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة أعراض غير الأجسام .

وعرض أيضاً للأعراض من جهة بقائها وعدم بقائها وقال: إن بعضها يبقى و بعضها لا يبقى (٣) .

---

(١) المقالات ص ٣٢٨

(٢) المقالات ص ٣٤٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٥٨

١ — أبو الهذيل يطبق نظريته فى الأعراض على حركات أهل الجنة وسكونهم

إننى قلت : إن الغرض من الأبحاث الطبيعية عند أبى الهذيل هو الانتفاع بها فى دفاعه الدينى لهذا نرى أبا الهذيل يقول بنظريته فى بقاء بعض الأعراض وعدم بقاء بعضها ثم ينتفع بهذا فى آرائه الدينية فنجده يقول : أن سكون أهل الجنة سكون باق أما أكوانهم وحركاتهم فمنقطعة متقضية لها آخر (١) .

والسبب فى أن أبا الهذيل قال ببقاء سكون أهل الجنة وأكوانهم و بانقطاع حركاتهم وأن لها آخرا هو أنه عنده فكرتان فكرة القول بالخلود الذى جاء به القرآن وفكرة أن عدم القول بأن للحركات نهاية يؤدى إلى القول بأنها ليس لها أول و إذا لم يكن للحركات أول كان العالم قديماً و إذا كان قديماً لم يكن حادثاً فلا يحتاج إلى محدث وهذا باطل وسنوضح هذا أكثر عند الكلام على الحركة والسكون .

٢ — الأعراض ترى كما ترى الأجسام وكذلك تلمس كما تلمس الأجسام إلا الألوان

جر البحث فى الأعراض أبا الهذيل أيضاً إلى أن يتكلم فى هل الأعراض ترى كما ترى الأجسام وكذلك تلمس كما تلمس أم لا ؟ وانتهى به البحث إلى أن الألوان ترى كما ترى الأجسام وقال هـذا أيضاً فى الحركة والسكون باعتبارهما عرضين وكذلك الاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع وأن الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشىء ساكناً برؤيته له ساكناً وكذلك يرى الألوان برؤية الشىء الملون . وكذلك الاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع ، وكل شىء

(١) المقالات ص ٣٥٨ .

إذا رأى الرائى الجسم عليه فرق بينه و بين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة وفرق بينه و بين غيره مما ليس على منظره فهو راء لذلك الشيء [١] أى الذى هو عرض برؤية الشيء الذى قام به ذلك العرض . ويقول أيضاً : إن الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركا أو ساكناً لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً ، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فرق بينه و بين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض [٢] .

٣ — غرض أبى الهذيل فى محاولته اثبات رؤية الأعراض ولمسها

غرض أبى الهذيل من هذا هو ماقلته من أنه يريد إثبات حدوث العالم وهو قد سلك لإثبات الحدوث طريقين أحدهما إثباته بواسطة الجواهر الفردة والآخر إثباته بطريق الأعراض التى تقوم بالأجسام وذلك أن الأعراض عنده متغيرة و إذا كانت متغيرة فإن الأجسام التى تقوم بها قد اتصفت بالتغير والمتصف بالتغير حادث فالأجسام حادثة ولكن متى ندرك هذا التغير فى الأعراض إذا كنا نراها أو نلمسها وهو لهذا يحاول أن يثبت لنا أنها تلمس وترى فلمسنا للمتصف بها أو لرؤيتنا له متغيراً من حال إلى حال و إذن لا يزال الرجل محافظا على مبدئه وهو أن الغرض من أبحاثه الطبيعية دينى لا فلسفى .

٤ – بعض الأعراض يعاد و بعضها لا يعاد

كما قال أبو الهذيل ببقاء بعض الأعراض وعدم بقاء بعضها يقول أيضاً إن

(١) المقالات ص ٢٦١

(٢) نفس المصدر ص ٢٦١و٢٦٢

بعضها يعاد و بعضها لا يعاد و يضع لهذا قاعدة يقول فيها : مالا نعرف كيفيته كالألوان والطعوم والأراييح والقوة والسمع والبصر وما أشبه ذلك فجائز أن يعاد وما يعرف الخلق كيفيته كالحركات والسكون وما يتولد عنها كالتأليف والتفريق والأصوات وسائر ما يعرفون كيفيته فلا يجوز أن يعاد (١).

ولا أعرف لماذا ربط جواز الإعادة وعدم إعادتها فى الأعراض بالعلم بكيفيتها وعدم العلم بكيفيتها وجعل مالا نعرف كيفيته جائزا أن يعاد وما نعرف كيفيته لا يجوز أن يعاد . ويظهر أن لآرائه الدينية دخلا فى هذا أيضاً لأنه يرى أن أفعال الانسان اختيارية و إذا كانت اختيارية فلا يصح أن يأتيها إلا إذا كان عالما بكيفيتها لهذا جعل القاعدة فى إعادة الأعمال وعدم إعادتها متعلقة بالعلم بالكيفية وعدم العلم بها لأنه من العبث أن نكلفه بتجديدها وهو لا يعلم كيفيتها لهذا جعل مالا يعلم كيفيته يعاد وما يعلم كيفيته لا يعاد . ولكن بقى أول الفعل بماذا يجيب عنه أبو الهذيل ؟

٥ — مدى تأثير الفلسفة فى قول أبى الهذيل بالأعراض

ربما يقول قائل لقد ذكرت بحثاً طويلا عن الأعراض ولكن لم تذكر إلى أى مدى أثرت الفلسفة فى هذا البحث ؟ وللاجابة على هذا أقول : إن أبحاث المتكلمين الذين تقدموا أبا الهذيل كانت ساذجة فإنهم لم يتعرضوا لمعنى الجوهر ولا لمعنى العرض ولا لمعنى المكان والزمان ولا الطفرة ولا الحركة ولا السكون فهذا جهم وهذا واصل لم يتجاوز الواحد منهما الكلام فى الصفات والمنزلة بين المنزلتين وكون القرآن مخلوقا أو غير مخلوق ولم يتعرضوا لمثل هذه الأبحاث وكذلك

---

(١) المقالات ص ٣٧٤ .

القرآن لم يتعرض لذكر هذا فبقى أن الفلسفة هى التى أثرت فى أبى الهذيل فى تعرضه لهذه الأبحاث لأن هذه الأبحاث هى التى تعرضت لها الفلسفة .

رابعاً — الحركة والسكون

الأمر الرابع الذى بنى عليه أبو الهذيل قوله بحدوث العالم هو الحركة والسكون ولقد أفاض أبو الهذيل فى الكلام عليهما و بين معناهما وأحكامهما وعلاقتهما بغيرهما وكيف يتحققان وهكذا بحث فيهما أبو الهذيل أبحاثا طويلة كفيلسوف طبيعى حتى ليخيل لقارىء هذه الأبحاث أن هذا الرجل ما كان مشغولا إلا بالحركة والسكون .

١ — معني الحركة والسكون والفرق بينهما وشرط تحقق كل منهما

يقول أبو الهذيل : الحركات والسكون غير الأكوان والمماسات وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو فى المكان الثانى فى حال كونها فيه وهى انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه وسكون الجسم فى المكان هو لبثه فيه زمانين فلابد فى الحركة عن المكان من مكانين وزمانين ولا بد للسكون من زمانين (١) .

٢ — الحركة نوعٌ واحد عند أبى الهذيل وثلاثة عند أرسطو

تقدم أن أبا الهذيل قد عرّف الحركة بأنها انتقال الجسم عن المكان الأول

---

(١) المقالات الأشعرى ص ٣٥٥ .

وخروجه عنه و إذن تكون الحركة عنده هى الحركة المكانية فقط. وأما أرسطو فإنه قسمها إلى ثلاثة أقسام بالنسبة لحدوثها فى ثلاث مقولات هى الكيفية والكمية والمكان . فالحركة التى فى الكيفية سماها « استحالة » والتى فى الكمية سماها « نمواً ونقصاً والتى فى المكان سماها « نقلة » (١) والأخيرة هى التى سماها أبو الهذيل حركة وإنه وإن اختلف أبو الهذيل وأرسطو فى أنواع الحركة وأنها نوع واحد عند الأول وثلاثة عند الثانى إلا أنهما كادا يتفقان فى شروط تحققها فأبو الهذيل قد قال . لا بد فى الحركة عن المكان من مكانين وزمانين وأرسطو يقول إن الحركة ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان (٢) .

٣ — الحركة غير مستقرة تبعاً للزمان

لقد فهم أبو الهذيل العلاقة بين الحركة والزمان وهو لهذا يمنع أن يقدر الانسان على أن يفعل فى الوقت الأول حركات فى الثانى وإنما يقدر على حركة وسكون وهذا طبيعى لأن الزمان غير مستقر فلا يمكن إذن أن يقع فى وقت واحد حركات متتابعة ، ألحق أن هذه أبحاث فلسفية شائكة ولكن ما لرجل الدين وهذه الأبحاث الدقيقة ؟ ألحق أنه لو عرف لهذا الرجل منهج فى البحث كفيلسوف لقلنا بحق إنه أول فيلسوف إسلامى أثار كثيراً من المشاكل الفلسفية ، ويظهر أن الرجل كان واثقاً بنفسه كل الثقة ولهذا لم يقف فى بحثه عند حد ، ولكن ما حاجته إلى هذا البحث ؟ أما حاجته إلى هذا البحث فهو أن يضبط مقدار استطاعة الإنسان وما يصح تكليفه به وهل يمكن أن يكلف الإنسان بإيجاد حركات متتالية فى وقت واحد أم لا ؟ فكان رأيه أنه لا يمكن لأن الزمان غير مستقر حتى يتأتى فيه إيجاد حركات متتابعة وفكرة تقضى الزمان وعدم استقراره

---

(١) تاريخ الفلسفة للأستاذ يوسف كرم ص ١٧١

(٢) نفس المرجع ص ٧١

فكرة قال بها أرسطو فى أبحاثه عن الزمان فهو يقول : يلوح أن الزمان غير موجود أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض لأن الماضى فات والمستقبل غيب والحاضر فى نقص مستمر (١) .

٤ — إنكار أبي الهذيل لبقاء الحركات بجعله يقول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار وأنهم ينتهون إلى السكون

قلت : إن أبا الهذيل اتخذ حركة العالم دليلا على حدوثه وأن هذه الحركة لابد أن يكون لها أول وماله أول فهو حادث فالعالم الموصوف بالحادث حادث ولكن أبا الهذيل رأى أنه لوسلم بخلود أهل الجنة مع خلود حركاتهم لانتقض دليل الحدوث عنده ، لهذا أنكر القول ببقاء حركات أهل الجنة والنار وقال :

إن سكون أهل الجنة سكون باق وكذلك أكوانهم وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر (٢) . وقال أيضاً : إن آلام أهل النار باقية فيهم ولذات أهل الجنة باقية فيهم (٣) وذلك أنه كان يعتقد أن ماليس له نهاية لاتكون له بداية وهكذا وهو لهذا يقول مستدلا على ماذهب إليه : لوجاز أن يستأنف شيء بعد شيء لاإلى آخر لم يمتنع فى مضى قبل شيء لاإلى أول ولو جاز هذا لم يكن لنا سبيل إلى تثبيت الجسم وللزمنا نفى محدثه إذ كان لايعرف حساً وإنما يعرف بأفعاله (٤) فكأن السبب الذى حمل أبا الهذيل على هذا القول وهو انقطاع حركات أهل

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٥
(٢) المقالات للأشعرى ص ٣٤٨
(٣) نفس المصدر ص ٣٥٩
(٤) الانتصار

الجنة وأهل النار هو أنه لو سلم ببقاء الحركات إلى مالا نهاية لا نتقض دليل حدوث العالم عنده فهو إذن يجمع بين الرأيين وهما القول بحدوث العالم كما قال القرآن الكريم والقول بخلود أهل الجنة والنار . وما المانع من أن يبقى لأهل الجنة لذاتهم ولأهل النار عذابهم مع عدم الحركات وهل من شرط اللذة أو الألم الحركة ؟ كلا .

٥ — رد أبي الهذيل بهذا الرأى قول أرسطو بقدم الحركة وأبديتها

وكأن أبا الهذيل يريد بهذا الرأى رد رأى أرسطو الذى يقول بقدم الحركة لأن عند أرسطو أننا لو سلمنا بقدم الحركة للزمنا أن نسلم بدوامها ويلزم هذا أننا لو سلمنا بدوام الحركة للزمنا أن نسلم بقدمها لهذا منع أبو الهذيل التسليم بدوام الحركة حتى لا يلزمه التسليم بقدمها وأنه يوجد هناك شىء قبل شىء لا إلى نهاية وبناء على هذا لا يكون العالم حادثاً وإذا لم يكن حادثاً لم يحتج إلى محدث وهذا باطل لأن الدين الإسلامى جاء بوجود خالق محدث للعالم .

فأنت ترى من هذا أن أبا الهذيل ينفى القول بأبدية الحركة الذى يلزمه نفى خلود أهل الجنة وأهل النار — كما يقول خصومه لينفى القول بقدم الحركة الذى يترتب عليه قدم العالم ونفى محدث له وأرسطو يثبت قدم الحركة وأبديتها وكأن أبا الهذيل يسلم بأن الحركة من لوازم العالم لأنه إذا أبطل قدم الحركة فقد أبطل قدم العالم وهذه فكرة فلسفية أرسطية ولكن أبا الهذيل لم يتبع أرسطو أو من يقولون بما يقول به أرسطو فيما قال به من قدم الحركة وأبديتها بل وقف عند حد القول بحاجة العالم إلى الحركة ونفى ما قال به أرسطو من قدم الحركة وأبديتها .

وسبب هذا هو تأثر أبي الهذيل بالقرآن من جانب وبالفلسفة اليونانية من

جانب آخر إلا أنه إذا وجد الفكرة الفلسفية متمشية مع ماجاء به القرآن رحب بها وإلا رفضها واتبع ماجاء به القرآن كما فعل هنا فى القول بالحركة ونفى أبديتها وقدمها .

٦ — الجسم والحركة عند أبى الهذيل

يريد أبو الهذيل أن يحدد العلاقة بين الجسم والحركة وهل الجسم يتحرك فى الحقيقة ويسكن فى الحقيقة أو فى الوهم فقط ؟ إذا لم تكن حركات الجسم وسكناته حقيقية لما تم مراد أبى الهذيل من أن الحركة علة حدوث الأجسام إذ لابد أن يكون اتصاف الأجسام بها وبضدها حقيقياً لا وهمياً وهو لهذا يجعل أولا حركة الجسم طبيعية فيه وأنه يتحرك بنفسه وليس لحركته نهاية (١) وثانياً يجعل حركة الجسم وسكونه حقيقية وأن الحركة والسكون غير التكون وأن الجسم فى حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك (٢) لكن بالرغم من قول أبى الهذيل بحركات الأجسام وحركات الأجزاء الفردة التى تتكون منها الأجسام فإنه يقول إن الله سبحانه سكن الأرض وسكن العالم وجعلها واقفة لا على شىء (٣) وهو فى هذا الرأى — وهو أن الأرض ساكنة — كأرسطو الذى يقول أما الأرض فهى ساكنة فى مركز العالم لأنها من تراب والمكان الطبيعى للتراب هو أسفل (٤) غريب أن يتفق الرجلان لأن مبادىء كل منهما قائمة على الحركة ولهذا يقولان بسكون الأرض وعدم حركتها ولكن كل منهما وإن قال بالحركة فإنه قال بها لتكون

---

(١) المقالات ص ٣٢٣
(٢) نفس المرجع ص ٣٢٥
(٣) نفس المرجع ص ٣٢٦ و ٥٧١
(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩٣

الأشياء وأما الأرض فإن الله سكنها عند أبى الهذيل المسلم وسكنت عند أرسطو لأنها فى مركز العالم لسكونها من تراب وهكذا يتحد الرجلان فى الغاية .

الحركة شرط فى تكون الأجسام وبقائها

إن الحركة عند أبى الهذيل شرط فى إيجاد الأجسام وتكونها ولهذا جعل الجوهر الفرد يتحرك ويسكن وجعل الحركة والسكون من صفاته الخاصة التى يترتب عليها تجمع الجواهر لتتكون الأجسام أو تفرقها لتفسد الأجسام وهو لهذا يقول : يجوز على الجوهر الواحد الذى لاينقسم إذا انفرد مايجوز على الأجسام من الحركة والسكون ومايتولد عنهما من المجامعة والمفارقة وسائر مايتولد عنهما مما يفعله الآدميون . فأما الألوان والطعوم والأرابيح والحياة والموت وماأشبه ذلك فلايجوز حلوله فى الجوهر ولايجوز حلول ذلك إلافى الجسم [1] . إذا الحركة شرط للجوهر الفرد لأجل تكون الأجسام أو فسادها عند أبى الهذيل ، وكذلك هى شرط فى بقاء الأجسام واستمرار هذا البقاء ولأجل أن يبقى الجسم محافظاً على وحدته وارتباط أجزائه بعضها ببعض فإنه إذا تحرك الجسم ففى جميع أجزائه حركة واحدة لا أن كل جزء يتحرك وحده حتى يتفكك الجسم ويفني وإنما هى حركة واحدة تنقسم على الأجزاء وكذلك لايجوز عنده أن يحل الجزء الواحد حركتان لأنه إذا حله حركتان تكون كل واحدة منهما فى جهة فيتأتى الاختلاف فينقسم الجزء ، والجزء عنده لاينقسم ، لهذا جعل الجزء إذا حركه كثيرون ذا حركة واحدة منقسمة على الفاعلين لافى الأجزاء ، فإذن حركة الجسم واحدة منقسمة باعتبار أجزائه وحركة

---

(١) المقالات ص ٣٠٢ .

(٢) المقالات ص ٣٠١ و ٣٢٢

الجوهر الفرد واحدة منقسمة بالفاعلين إذا حركه كثيرون لا بالأجزاء لأن الجوهر الفرد لا جزء له عنده .

إنكار أبي الهذيل القول بالطفرة وتفسيره السرعة والبطء بوقفات خفية

لقد كان أبو الهذيل مؤمناً بقانون الحركة كل الإيمان ، ولهذا أنكر القول بالطفرة ، ولأجل أن يفسر الفرق بين السرعة والبطء قال : إنه محال أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله وأن هذا محال لا يصح وأن للفرس في حال سيره وقفات خفية في شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية كان بها أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه .

أحكام الحركة

الحركة لا تشبه الحركة عند أبي الهذيل وأنها عرض لا جسم وأنها لا تتعين إلا بكون معها فهو يقول : إن الإنسان يقدر على حركة وسكون فإن فعل الحركة في الوقت الثاني من وقت قدرته وفعل معها كونا يمنة فهي حركة يمنة وإن فعل معها كونا يسرة فهي حركة يسرة وكذلك القول في سائر الجهات (أي فوق وتحت وخلف وأمام) لأنا إذا قلنا حركة يمنة فقد ذكرنا الحركة وكونا يمنة وكذلك إذا قلنا الحركة يسرة فإنما ثبتنا الحركة وكونا يسرة (١) .

ولكن مع تعين الحركة بالسكون فهي غيره وغير المماسة أيضاً وهو لهذا يقول

---

١ المقالات ص ٢٥٠

إن الشيء وقت خلق الله له لاساكن ولا متحرك فكان للجسم وقتاً يخلو فيه من الحركة والسكون وهو وقت إيجاده وكونه وهو فى هذا يتفق مع أرسطو الذى يقول عند كلامه على الحركة وأنواعها : والحركة على أنواع ولأجـــل تعيين عدد هذه الأنواع يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التغير أو الصيرورة فكل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود إذ ليس بينهما تضاد و إنما التغير من اللاوجود إلى الوجود ومن الوجود إلى اللاوجود ومن الوجود إلى الوجود . أما النوع الأول (وهو التغير من اللاوجود إلى الوجود) فليس حركة ولكنه كون لأن الحركة تقتضى قبلها وجود المتحرك والكلام هنا على كونه أى على وجوده بعد لا وجود، ثم إن للحركة وسطاً ولا وسط بين اللاوجود والوجود(١) . إذن السكون غير الحركة عند أرسطو وهذا أيضاً ماقال به أبو الهذيل ، إذن قد اتفق رأى أبى الهذيل مع رأى أرسطو فى أن الشيء وقت كونه لا يوصف بالحركة .

إلى هنـا قد انتهينا من الكلام على الحركة عند أبى الهذيل والقارىء لما يعجب من هذا الرجل الذى بحث الحركة هذا البحث الدقيق حتى لا يظن الإنسان أنه عالم كلامى وإنما هو فيلسوف طبيعى ، ولكن إذا عرفنا غايته وأنه يريد أن يثبت حدوث العالم ذهب هذا العجب وخاصة إذا عرفنا أنه رجل دينى مدافع عن عقيدته وغاية الأمر أنه أخذ من الفلسفة ماينفعه فى دفاعه ، وترك مايتعارض مع عقيدته كما تقدم معنا حين الكلام على أبدية الحركة وأنها تنقطع ، وبهذا أيضاً تم الكلام على المبادىء الأربعة التى يقوم عليها حدوث العالم عند أبى الهذيل وهى الجوهر الفرد وتكون الأجسام منها ووجود الأعراض والقول بالحركة والسكون . ولننتقل بعد هذا إلى بيان كيف أوجد الله العالم ؟ .

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٠

كيف أوجد الله العالم ؟

العالم حادث عند أبى الهذيل كـكل المسلمين وإن الله أوجده بعد عدم ؛ ولـكن كيف أوجد الإله العالم ؟ .

لأجل أن يفسر أبو الهذيل كيف أوجد الله سبحانه العالم قال كما قال القرآن الـكريم إن الله أوجده بصفة هى الخلق ولقد شرح لنا أبو الهذيل هذه الصفة شرحا طويلا ، ودخل بهـذا فى مباحث فلسفية ، فهو أولا قال ، إن الخلق من صفات الأفعال وعرف هذه الصفة فقال خلق الشيء هو تـكوينه له بعد أن لم يكن وهو إرادته له وقوله له « كن[١] » وليس بجائز عنده أن يخلق الله سبحانه شيئـا لا يريده ولا يقول له كن[٢] .

فكأن الله سبحانه لا يخلق شيئا إلا إذا أراده أولا و إذا أراده قال له « كن » ولـكن لم يبين لنا أبو الهذيل ما معنى قول الإله للشيء كن ، هل هذا كناية عن سرعة الإجابة فى إيجاد الأشياء إذا أراد الله إيجادها كما قال القرآن الـكريم (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) ويكون قد أخذ أبو الهذيل بناء على هذا تعريفه لصفة الخلق من القرآن وأن الله يخلق الشيء بواسطة الإرادة وهذا القول « كن » ، ويظهر أن الشهرستانى فهم هذا فإنه يقول : الخلق عنده (أبي الهذيل) قولان ؛ ويظهر أن هذا المعنى الثانى هو الذى يريده أبو الهذيل لأنه يقول : إن الخلق الذى هو إرادة وقول لا فى مكان[٣] . ولقد فهم هذا المعنى أيضا الأستاذ كرادى فوه Carra de vaux الذى يقول إن أبا الهذيل ذهب فى تقسيم (كلام) البارى عين ما ذهب إليه فى تقسيم الإرادة . فكلمة الخلق يعبر عنها بقول « كن »

---

١ — المقالات ص ٣٦٣ والشهرستانى فى الملل ص ٦٦ ج ١ قال : الخلق عنده قول لا فى محل

٢ — المقالات ص ٣٦٣ .

٣ — المقالات ص ٣٦٣

وهى عين الخلق، وليس لها مكان تحل فيه[١] . وأما الأستاذ دى بور فإنه فهم كلمة التكوين هذه عند أبى الهذيل على أنها فى المكان الوسط بين الخلق الأزلى وبين العالم المخلوق الحادث وأن هذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هى بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصا روحانية[٢] .

وهل يمكن أن نقول بعد هذا : إن أبا الهذيل يعتقد أن الله يخلق العالم بواسطة قوله « كن » بعـــــد إرادته له ، وهل القول كاف فى خلق الشىء وإيجاده بعد العدم ؟

على كل حال لا يزال أبو الهذيل غامضا فى هذا .

٢ ـ تقسيم أبى الهذيل كلمة الخلق وأثر الفلسفة فى هذا

قسم أبو الهذيل كلمة الخلق إلى قسمين ، الخلق بمعنى صفة الله ، والخلق بمعنى أثر الفعل . والخلق بالمعنى الأول مخلوق عنده على المجاز لا على الحقيقة . وبالمعنى الثانى مخلوق على الحقيقة ثم بين أن الخلق بمعنى الصفة غير المخلوق وأن الخلق بمعنى الأثر هو نفس المخلوق . ثم بين أيضا أن الإرادة التى هى أحد شقى صفة الخلق غير المراد . ولكن هـذا البحث الفلسفى فى التفرقة بين معنى الخلق وأن أحدهما مخلوق على المجاز والآخر مخلوق على الحقيقة ، وأن أحدهما غير المخلوق والآخر نفس المخلوق ، وأن الإرادة غير المراد قد سبقت به الفلسفة اليونانيـة أبا الهذيل ، وليس بالبعيد أن أبا الهذيل قد تأثر بالفلسفة فى هذه الأبحاث الدقيقة لأننا لا نعرف أحدا من المسلمين سبقه بهذا ولم يظهر إلا فى أيام أبى الهذيل حين

---

١ — دائرة المعارف الاسلامية المجلد الأول ص ٢١٦

٢ — تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٥٨ .

اختلط المسلمون بالأمم الأجنبية وحين ترجمت الكتب الفلسفية وها هو الشهرستانى يحكي هذا البحث عن الفلاسفة و يقول : إنه منذ قام خلاف بين الفلاسفة فى الإبداع والمبدع هل هما شيء واحد أم مختلفان(١) ؟ وكذلك فى الإرادة أنها المراد والمريد على حسب اختلاف متكلمى الإسلام فى الخالق والمخلوق والإرادة أنها خالق أم مخلوقة أم صفة فى الخالق ؟ .

وخلاصة ما قاله الشهرستانى أن فلاسفة الأفلاطونية الحديثة — وإن كان هو قد نسب هذه الأقوال إلى انكساغورس وأفلاطون وأرسطو وبرمنيدس الأصغر وتاليس وأنبدقليس — اختلفوا فى الإرادة والمريد والمراد والفعل والفاعل والمفعول والإبداع والمبدِع بكسر الدال والمبدَع بفتحها ، وأن قوما منهم لم يفرقوا بين المراد والمريد والإرادة ، وكذلك الفاعل والفعل والمفعول أو المؤثر والأثر والمؤثر فيه ، وقالوا إن الجميع شيء واحد وإنما تكون الإرادة أولا مستبطنة فى المريد ثم تظهر فى المراد .

وطائفة أخرى فرقوا بين الإرادة والمراد والمريد والإبداع والمبدِع والمبدَع وقالوا ان كل واحد خلاف الآخرين فالمبدع بكسر الدال غير الإبداع و بدع بفتح الدال ، وكذلك الإبداع غيرهما وأيضا المبدَع غير المبدِع والإبداع ، ويقال مثل هذا أيضا فى الفعل وذلك لأن القاطع للشيء غير الشيء المقطوع وغير القطع ، فكذلك الإرادة والإبداع والفعل كل منهم غير الأثر وغير المريد .

وقوم آخرون : فرقوا بين الفعل والإرادة وأن الإرادة تكون بلا توسط وأما الفعل فلا يكون إلا بتوسط .

---

١ — الملل ج ٢ ص ٥

هذه هي آراء الأفلاطونية الحديثة في التفرقة بين الإرادة والمريد والمراد الفعل والفاعل والمفعول .

وأما أبو الهذيل فإنه فرق بين الخلق بمعنى الصفة والخلق بمعنى الأثر وعنده أن الخلق بمعني الصفة غير المخلوق وأنه مخلوق على المجاز وأما على الحقيقة فليس بمخلوق ، وأما الخلق بمعنى الأثر فهو مخلوق وأنه نفس المخلوق .

هذا بحث جديد في الإسلام ، وإنني أقول لولا اتصال المسلمين بالفلسفة ومعرفتهم بها ، إما عن طريق الاختلاط وإما عن طريق ترجمتها لما وجدت عندهم هذه الابحاث الدقيقة المعقدة التي تحتاج إلى كد الذهن وإجهاده والتي تذهب مع الفكر إلى أبعد مدى حتى أصبح للمسلمين بعد ذلك ما يسمى « علم الكلام » .

٣ - لماذا أوجد الله العالم ؟

يقول أبو الهذيل : إن الله فاعل لجوده[١] . فكأن علة إيجاد الله العالم عند أبي الهذيل هو جوده ، وكأن إيجاد العالم عند أبي الهذيل خير لأن الجواد لا يفعل إلا الخير وسيأتي الكلام على هذا إن شاء الله ، ولقد كان لصفة الجود في الأفلاطونية الحديثة شأن أيضاً ، إذ هي عندها أيضاً علة إيجاد الله العالم ، ولهذا يقول برقلس - كما حكاه عنه الشهرستاني في كتابه « الملل[٢] » - الباري تعالى جواد بذاته ، وعلة وجود العالم جوده ، وجوده قديم لم يزل ، فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل ، ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ، ومرة غير جواد ، فإنه يوجب التغير في ذاته ، فهو جواد لذاته .

إذا علة وجود العالم عند برقلس هو جود الله سبحانه وتعالى ، وأنه لو لم يكن

---

١ المقالات ص ١٨ .

٢ الجزء الثالث ص ٢٩

الإله سبحانه جودا لما أوجد العالم ، وهذا ماقال به أبو الهذيل من أن علة جود الله العالم هو جوده ، إلا أن الفرق بينهما أن برقلس جعل صفة الجود من الصفات الذاتية ، ولهذا كانت قديمة ، ولزمه القول بقدم العالم ، لأنه دائماً جواد ، وحيث إن الجود لايفارقه ، لأنه لا يكون مرة جواداً ، ومرة غير جواد ، لزم أن يكون العالم عنده قديماً بقدم الصفة التي هي علة فيه .

وأما أبو الهذيل فإنه جعل صفة الجود من صفات الأفعال ، وصفات الأفعال حادثة عنده تحدث عند حدوث فعلها ، ولهذا لم يكن العالم قديماً عند أبي الهذيل ، بل كان حادثاً ، وإن كانت العلة في وجوده هي صفة الجود ، لأنه لما كانت صفة الجود حادثة كان العالم حادثاً تبعاً لها ، لأنها علة إيجاده .

وهكذا أمكن لأبي الهذيل التوفيق بين الرأى الفلسفى الذى يقول : « علة وجود العالم جود الله سبحانه » و بين الرأى الذي يقول به القرآن الكريم وهو «أن العالم محدث لاقديم» فنجد أنه قد قال : بأن علة وجود العالم هو جوده كما قالت الفلسفة ، وقال : بأن العالم حادث كما قال القرآن الكريم لا كما قالت الفلسفة « إنه قديم » .

٤ ـ العالم يبقى بصفة هى البقاء ويفنى بصفة هى الفناء وأنها غير الشيء الباقي والفاني

يقول أبو الهذيل إن الله يبقى العالم بصفة هى البقاء وهي قول الله للشيء « ابق » وكذلك يفنيه بصفة هي الفناء وهى قول الله للشيء « افن(١) » .

وهو يفرق بين البقاء والباقى والفناء والفانى كما فرق بين الخلق والمخلوق وكذلك فرق بين الابتداء الذى هو خلق الله الشيء بعد أن لم يكن و بين الشيء

---

(١) المقالات ص ٣٦٦

المبتدأ وبين إعادة الشيء الذى هو خلق الله الشيء بعد إفنائه ، وبين الشيء المعاد وتقدم أن هذا البحث أصله من الفلسفة الأفلاطونية .

٥ — لفعل الله فى العالم نهاية لأن للعالم نهاية

يقول أبو الهذيل : ليس يفعل فاعل فعلا إلا وفعل مثله جائز عنده منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع فحينئذ يتعذر عليه ما كان ممكنا له بالعجز الحادث لأن الأشياء المقدور عليها اليوم لم تخرج كلها إلى الوجود فأما إذا خرجت الحدثات كلها إلى الوجود ولم يبق منها شيء معدوم يتعلق بقدرة فاعله استحال القول بأن الفاعل للفعل يقدر على مثله إذ كان لا مثل له فى القدرة وقد خرجت الأفعال كلها إلى الوجود . وكذلك القول فى الحجر إذا كسر به شيء اليوم فهو يصلح لكسر مثله لمثل ما جاز من الفاعل إذا فعل مثله . وسبيل الحجر إذا كسر به شيء عند خروج المحدثات كلها إلى الوجود حتى لم يبق منها شيء مقدور عليه يحدث سبيل الفاعل فى تلك الحال، يستحيل أن يكسر به شيء بمثل ما استحال أن يفعل الفاعل فى تلك الحال شيئا سواء لا فصل بينهما[٢] .

بناء على هذا يكون الله سبحانه وتعالى فاعلا مادامت المحدثات لم تخرج كلها إلى الوجود ، ولكن هل لهذه المحدثات نهاية فيكون لفعل الله نهاية أو أنها لا نهاية لها وحينئذ يستمر فعل الله فيها لاستمرارها ؟

يقول أبو الهذيل : إن للأشياء نهاية وحينئذ يكون لفعل الله نهاية قال أبو الحسين الخياط : إن أبا الهذيل كان يشك فى تثبيت نهاية الأشياء المقدور عليها ولهذا يقول : حدثونى عن كل الأجسام أليس غير كل الأعراض ؟ أو بعض

---

(١) المقالات ص ٣٦٦

(٢) الانتصار للخياط ص ١٥

الأجسام أعراض و بعض الأعراض أجسام ؟ قال (أبو الهذيل) فإن قلتم : إن بعض الأعراض أجسام و بعض الأجسام أعراض خرجتم من عقول المجانين فضلا عن الأصحاء . و إن قلتم كل الأعراض غير كل الأجسام أقررتم بالكل للأجسام والأعراض . ثم يقول أيضاً : حدثونى عن كل ما كان و وجد هل كان فيه واحد يوصف بأنه لايكون ؟ فإذا قلتم لا — ولابد لكم من ذلك — قيل لكم : فكل ما يكون سيوصف يوماً بأن قد كان ؟ فإذا قلتم نعم فقد أقررتم بالكل لما كان وما يكون (١) .

إذن إذا خرجت الموجودات كلها إلى الوجود — عند أبى الهذيل — ولابد أن تخرج ولابد أن يكون لها نهاية لم يكن للإله تأثير عليها فى الإيجاد حيث وجدت كلها ، وهذا ليس عجزاً من الله سبحانه ، ولكن لأن الأشياء كلها قد خرجت إلى الوجود ، لأن الفاعل يكون قادراً على الشيء ومثله مادامت الأشياء كلها لم تخرج إلى الوجود ، فإذا خرجت كلها ولم يبق منها شيء معدوم وقت التأثير فيها وليس هذا عن عجز من الإله ولكن لأنه لم يكن هناك شيء يقبل التأثير ، ولايمكن أن يقول قائل : إنه ليس للأشياء نهاية لأن لها كلا وكل ماله كل فلابد أن تكون له نهاية وهذا الذى قال به أبو الهذيل قد قالت به الأفلاطونية الحديثة قبله ؛ وقد حكي هذا الشهرستانى (٢) على لسان سقراط قال :

ولقد نرى الموجودات متناهية فقال إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل لابحسب احتمال القدرة والحكمة والوجود ولما كانت المادة لم تحتمل صوراً بلا نهاية فتناهت الصور لامن جهة بخل فى الواهب بل لقصور في المادة فكأن الأفلاطونية

(١) الانتصار ص ١٥و١٦

(٢) الملل ج ٢ ص ١٨٢ .

الحديثة تقول بتناهى المادة لا بتناهى قدرة الله لأن الله جواد وليس ببخيل و إنما وقف الفيض عليها لقصورها عن قبول التأثير فيها لتناهيها .

فأنت ترى أن فكرة كل من أبى الهذيل والأفلاطونية الحديثة قد اتفقت فى فكرة تناهى الموجودات، ومعلوم أن الفكرة الفلسفية متقدمة على الفكرة الكلامية التى قال بها أبو الهذيل ، وإذن يكون المتقدم هو الذي أثر فى المتأخر لا العكس ، ويمكن لى أيضاً أن أقول إنه ليس بالبعيد أن يكون أبو الهذيل قد أثرت فيه الأفكار الفلسفية حتى جعلته يقول بمثل هذه النظريات الفلسفية التى لم يسمع بها بين المسلمين قبل هذا التاريخ الذى وجد فيه أبو الهذيل وقبل ترجمة الفلسفة للمسلمين أو قبل اختلاطهم بالأمم التى تأثرت بالفلسفة قبلهم .

٦ — العالم كله خير وما فيه من شر فهو ليس بشر على الحقيقة عند أبى الهذيل وعند الفلسفة

لقد وصف أبو الهذيل الإله بأنه محسن والمحسن لا يفعل إلا ما فيه خير عباده وصلاحهم ولهذا قال : إن الله سبحانه لا يترك ما هو أصلح ويفعل ما هو صالح أو يفعل ما هو دون ويترك ما هو صالح لعباده لأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة وإنما أراد منفعتهم وليس ببخيل تبارك وتعالى ولهذا لم يصح أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك (١) . وإذا وصف أبو الهذيل الإله بأنه لا يفعل إلا ما فيه صلاح عباده فكيف يتأول الشر الواقع فى العالم من الأمراض والآلام والآفات ؟

يجيب أبو الهذيل عن هذا بقوله : إن الله يخلق الشر الذى هو مرض والسيئات التى هى عقوبات وهو شر فى المجاز وسيئات فى المجاز (٢) .

---

(١) المقالات ص ٥٧٦ و ٥٧٧
(٢) المقالات ص ٢٤٥

وبمثل هذا الوصف وبمثل هذه الإجابة عن وقوع الشرور في العالم تجيب الفلسفة فتقول الأفلاطونية الحديثة واصفة الإله كما حكاه الشهرستاني [١] عن ديوجانس (غلطا) : ليس الله علة الشرور بل الله علة الخيرات والفضائل والجود جعلها بين خلقه فمن كسبها وتمسك بها نالها . ويقول أفلاطون في جمهوريته [٢] على لسان سقراط : فمن المؤكد أن الله صالح ويجب وصفه بالصلاح والحق الذي فيه ، وإذا كان الله صالحا فإنه لا يصنع الشر ولا يكون سبباً فيه وأنه لابد أن يكون نافعا وإذا كان نافعاً فإنه لا يفعل إلا الخير . وإذن لا يكون الإله سبب علة شرور الناس وإذا كان الله سبباً لعقاب الأشرار وآلامهم فلأنهم تاعسون لزم أن يتألمون وأن الله أحسن إليهم بأن آلمهم لأجل خيرهم . وإذن يكون الشيء في ظاهره شرا وهو خير في الحقيقة .

وكما وصفت الأفلاطونية الحديثة الإله بأنه لا يفعل إلا الخير وأنه لا يفعل الشر أجابت عن وقوع الشر الواقع في العالم بأنه واقع عرضاً لا بطريق القصد وأنه لابد أن يقع حتى لا يفوت الخير فالخير مقصود أولا وبالذات والشر واقع بالتبع ولهذا قالت الأفلاطونية الحديثة كما حكاه الشهرستاني [٣] على لسان أرسطو : لما اقتضت الحكمة الإلهية نظام العالم على أحسن إحكام وإتقان لا لإرادة وقصد في السافل حتى يقال إنما أبدع ما أبدع لغرض في السافل بل الأمر أعلى من ذلك وهو أن ذاته أبدع لذاته لا لعلة ولا لغرض فوجدت الموجودات كاللوازم واللواحق ثم توجهت إلى الخير لأنها صادرة من أصل الخير . لكن ربما يقع شر وفساد من مصادمات في الأسباب السافلة دون العالية التي كلها خير مثل المطر الذي لم يخلق إلا خيرا

---

(١) الملل جـ ٣ ص ٦٩

(٢) نفس المصدر ص ٥٤

(٣) نفس المصدر ص ٤٩

ونظاما للعالم فيتفق أن يخرب به بيت عجوز فإذا وقع ذلك كان واقعا بالعرض لا بالذات .

هذا رأى الفلسفة اليونانية فى الإله سبحانه وأنه لا يفعل إلا الخير وما فيه المصلحة لهذا العالم وأنه إذا وقع فيه شر كان شرا فى الظاهر وخيرا فى الحقيقة .

ومن المقارنة بين هذا الرأى وما قال به أبو الهذيل نجد بينهما مشابهة تامة وبما أن المتقدم هو الذى يؤثر فى المتأخر فلا يمكن أن نقول إلا ان أبا الهذيل قد تأثر فى هذا الرأى بما حكيناه عن أفلاطون وعن الأفلاطونية المحدثة .

الفصل الثالث

الله والانسان

أولا — الإنسان   ثانيا — علاقته بالله

١ — الانسان :

تعريفه : عرف أبو الهذيل الإنسان بأنه هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان . ولكن لا يجعل أبو الهذيل اسم الإنسان واقعا على شعره وظفره (١)

ويظهر أن أبا الهذيل قد اقتبس تعريف الإنسان من القرآن فقد قال تعالى : (خلق الإنسان من صلصال كالفخار) وقال تعالى (فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب) وقال تعالى أيضا (أيحسب الإنسان أن يترك سدى ألم يكن نطفة من منى يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى) . فهذه الآيات الثلاث تدل على أن الانسان هو هذا الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان كما قال أبو الهذيل لأن الآية الأولى تدل على أن الانسان هو الذى خلق من صلصال (أى الطين الذى له صلصة) والذى خلق من هـذا الصلصال هو الجسد الظاهر المرئى لا الروح الخفي .

والآية الثانية تدل على أن الانسان خلق من ماء دافق (وهو المنى) والذى خلق من الماء الدافق هو الجسد لا الروح .

والآية الثالثة تدل على مادلت عليه الآية الثانية .

إذن هذه الآيات الثلاث تدل على أن الانسان هو هذا الشخص الظاهر المرئى

---

(١) المقالات ص ٣٣

المخلوق من الصلصال ومن المنى الذى هو الماء الدافق .

٢ — كيف يقع الفعل من الانسان :

وإذا كان الانسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان والذى هو أبعاض كثيرة فكيف تنسب الأفعال إلى هذا الإنسان أإلى كل عضو من أعضائه على الانفراد أم تنسب إليها جملة ؟

يجيب أبو الهذيل عن هذا بأنه ليس كل بعض من أبعاض الجسد فاعلا على الانفراد ولا أنه فاعل مع غيره ولكن الفاعل هو هذه الابعاض(١) .

٣ — النفس . الروح . الحياة .

هذه الأشياء الثلاثة قد أضافها أبو الهذيل للإنسان وذكر أن كلا منها تغاير الأخرى قائلا . إن النفس معنى غير الروح . والروح غير الحياة ولهذه المغايرة فإنه قد يجوز أن يكون الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة (٢) .

وإذا كانت النفس والروح غير الحياة فما وظيفتهما ؟

الفلسفة تقول : إن وظيفة النفس الحياة والإدراك ولكن أبا الهذيل بين المغايرة بين النفس والروح والحياة ولم يبين لنا وظيفة النفس وليس يلزم من وجود المغايرة بينهما أن لاتكون الحياة أثرا للنفس لكن استدلاله على المغايرة بين الروح والنفس والحياة بأن الانسان يسلب الروح والنفس فى نومه ولا يسلب الحياة يدل على أن الحياة ليست أثراً للنفس .

ثم إنه قال بأن الحياة عرض وكذلك النفس عرض(٣) . أما الروح فلم يقطع

---

(١) المقالات ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٣٧

(٣) المقالات ص ٣٣٩

بكونها جسما أو عرضا فهو يقول عند كلامه على أفعال الإنسان المتولدة من فعله والتى قد تسبب موت غيره إذا رمى غيره بسهم ثم مات الرامى قبل موت المرمى معبرا عن موت المرمى بقوله « وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا (١) » فهذا يدل على أنه لم ينته فيها إلى رأى قاطع هل هى جسم أو عرض .

بحث النفس والروح

٤ — أثر الفلسفة فى أبى الهذيل في التفرقة بين النفس والروح والتعرض لبحثهما مع منع القرآن لهذا .

لما سأل اليهود الرسول عليه السلام عن معنى الروح كما يقول المفسرون رد الله سبحانه عليهم هذا السؤال بقوله : ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى (أى علمه ولا تعلمونه) وما أوتيتم من العلم إلا قليلا (بالنسبة إلى علمه) . فكأن الله يقول إنكم لا يمكنكم أن تعلموا أمر الروح لأن أمره غامض لا يعلمه إلا الله لأن علمكم قليل .

هذا ماقرره القرآن بالنسبة إلى معرفة الروح لكن أبا الهذيل لابد أن يعرف شيئاً عن الروح وعن النفس لأجل أن يمكنه الوقوف أمام الأمم التى تفلسفت والتى عرفت الفلسفة ويظهر أن رأى جالينوس فى التفرقة بين النفس والروح كان شائعا لهذا قال أبو الهذيل بمثل ماقال به جالينوس من التفرقة بين النفس والروح وأن للانسان نفساً وروحاً وإن كان جالينوس قد شرح الروح شرحاً طيبا وأنى لأبى الهذيل هذا ؟ فجالينوس بعد أن فرق بين الروح والنفس وقال فى النفس بمثل ماقاله به أفلاطون قسم الروح إلى أقسام ثلاثة : روح طبيعى وهو الحرارة الغريزية ، ثم الروح الحيوانى وهو ألطف منه ينتشر من القلب إلى الشرايين ويفيد الحيوان ما يتبع الحياة من الأفعال كالتغذى والهضم والتنفس . ثم

---

(١) المقالات ص ٤٠٢ .

الروح النفساني وهو يفيد الحركة والإحساس ويجرى فى الأعصاب[١] . وأما أبو الهذيل فلم يعرف عن الروح إن كانت عرضا أو جسما وقال لا أدرى إن كانت الروح عرضا أو جسما وكل ما أتى به أنه فرق بين الروح والنفس وغاير بينهما كما فعل جالينوس .

٥ — أبو الهذيل يخالف القرآن ويوافق الفلسفة فى القول بأن النفس عرض

قال ابن حزم[٢] عند كلامه على آراء الناس فى النفس : قال جالينوس وأبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . النفس عرض من الأعراض ثم اختلفا فقال جالينوس هى مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد . وقال أبو الهذيل ، هى عرض كسائر أعراض الجسم .

ثم قال ابن حزم[٣] مبطلا رأى أبى الهذيل فى أن النفس عرض بأن القرآن يبطل هذا الرأى ويخالفه وأتى بآية من القرآن مستدلا بها على هذا البطلان . وأما قول من قال إنها عرض فقط وهو (أبو الهذيل) فإنه ينتمى إلى الإسلام والقرآن يبطل قوله نصا قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) فصح ضرورة أن الأنفس غير الأجسام وأن الأنفس هي المتوفاة فى النوم والموت ثم ترد عند اليقظة وتمسك عند الموت وليس لهذا المتوفى للأجساد أصلا ، وبيقين يدرى كل ذى حس سليم أن العرض لا يمكن أن يتوفى فيفارق الجسم الحامل له ويبقى كذلك ثم يرد بعضه ويمسك بعضه هذا مالا يكون ولا يجوز لأن العرض يبطل بزوال الحامل له ... ثم قال ، ولو كان ماقاله أبو الهذيل والباقلاني ومن قلدهما (أى فى قولهما إن النفس

---

(١) محاضرات الاستاذ سنتلانا بالجامعة المصرية وهو يقول ، ومن جالينوس أخذ المتكلمون الفرق بين النفس والروح

(٢) فى كتابه الفصل ج ٥ ص ٤٨

(٣) نفس المصدر والصفحة

عرض) حقا لكان الإنسان يبدل فى كل ساعة ألف ألف روح وأزيد من ثلاث مائة ألف نفس لأن العرض عندهم لايبقى وقتين بل يفنى ويتجدد عندهم (أي أبي الهذيل ومن قال معه بأن النفس عرض) أبدا فروح كل حي أو نفس كل حي عند أبي الهـــذيل فى كل وقت غير روحه أو غير نفسه التى كانت قبل ذلك .

هذا رأي عالم من علماء المسلمين الذين يقفون عند ظاهر الآيات والأحاديث يذهب معى إلى ماذهبت إليه من أثر الفلسفة فى أبي الهذيل وأنه أتى من المباحث الفلسفية وإن خالفت القرآن بما لم يأت به من قبله من علماء الكلام ولقد أصبحت آراء أبي الهذيل مشاكل في علم الكلام ونشأ خلاف بين علماء هذا العلم مابين مخالف له وموافق . ومن مثل هـذه المشاكل تألف علم الكلام عند المسلمين فهذا العلم مجموعة مشاكل خاصة مابين فلسفية ودينية وكل يذهب في حل هـذه المشاكل حلا خاصاً

٦ ـــ الحواس الخمس أعراض وهي غير البدن

يقول أبو الهذيل : إن الحواس الخمس غير البدن وهي أعراض (١) ثم يقول كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى ولاأقول هى مخالفة لها لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف (٢) . وإذا قال أبو الهـذيل بأن الحواس يخالف بعضها بعضاً بخلاف كان فى هـذا قيام العرض بالعرض لأن الحواس أعراض ولكن قيام العرض بالعرض باطل .

---

(١) المقالات ص ٣٣٩

(٢) نفس المصدر ٣٤

ولا أدرى لماذا اختار أبو الهذيل أن الحواس الخمس أعراض وأنها غير البدن ؟

وهل يمكن أن نقرب رأيه من رأى الرواقية فى الإحساس ؟

يقول الرواقيون إن الإحساس مركب من أمرين أولهما تأثير المحسوس فى الحاسة أى التغيير البدنى الذى يقع فى آلة الحس عند تأثير المحسوس فيها كتأثير المبصرَ فى البصر مثلا أو الرائحة في آلة الشم . والثانى شعور المدرك بادراكه وبه يعلم فى وقت واحد التغيير الواقع فى حاسته ويشعر بهويته التى يشير إليها كل واحد بقوله « أنا » (١) .

وكأن أبا الهذيل قد أخذ الشق الأول فى تعريف الإحساس عند الرواقيين لأنه تغيير والتغيير عرض واستعمله فى تعريف الحواس ولهذا يقول إنها غير البدن فإنها لاتكون غير البدن إلا إذا كانت أعراضاً وهذا الأمر الخارج هو ذلك التغيير الذي يقع من الأمر المحسوس على آلة الحس .

ب — الإنسان والاستطاعة

١ — وصف الإنسان بالاستطاعة : هل الإنسان مستطيع ؟ يقول أبو الهذيل الإنسان حى مستطيع (٢) ولكن لماذا قيد أبو الهذيل الإنسان المستطيع بأنه الحى؟ يظهر أن شرط الاستطاعة عنده الحياة وهذا طبيعى لأن الميت غير مستطيع وكذا الجماد .

٢ — الاستطاعة غير الإنسان . وإذا كان الإنسان حيا مستطيعاً هل الاستطاعة غيره أو هى هو ؟ يقول أبو الهذيل : الاستطاعة والحياة غير الإنسان (٣)

---

(١) محاضرات الأستاذ ستلانا فى المذاهب الفلسفية وتاريخها .

(٢) المقالات ص ١١٩

(٣) نفس المصدر والصفحة

وذلك لأنه يوجد إنسان غير مستطيع وعدم الحياة لايسلب عن الإنسان إنسانيته بل هو انسان حياً وميتا .

٣ — تعريف الاستطاعة : ولكن ما هى الاستطاعة ؟ الاستطاعة عند أبى الهذيل عرض وهي غير الصحة والسلامة [(١)] ولكن هذا التعريف غير مسلم لأن أقصى مايفيدنا هذا التعريف أنها شي غير الصحة والسلامة ولكن ماهو هذا الشيء المغاير للصحة (أى سلامة الجوارح) وبناء على هذا فإن الاستطاعة قد تجامع العرض وعدم سلامة الجوارح فالمريض بناء على هذا يقال له عند أبي الهذيل مستطيع وكذلك الأعمي والأعرج مع إن الله يقول : (ليس على الأعمى حرج ولاعلى الأعرج حرج ولاعلى المريض حرج) وذلك لأنهم لايستطيعون ولاحرج على غير المستطيع .

٤ — بقاء الاستطاعة : كان مقتضى أن الاستطاعة عرض أنها لاتبقى ولكن أبا الهذيل يقول : إنها (الاستطاعة) تبقى [(٢)] ولكن لا دائما بل حتى يتم الفعل فقط .

٥ — الاستطاعة قبل الفعل : متى توجد الاستطاعة ؟ يقول أبو الهذيل إن الاستطاعة قبل الفعل وهى قدرة على الشيء وعلى ضده وهى غير موجبة للفعل [(٣)] من هنا عرفنا تعريف الاستطاعة تعريفا حقيقيا وأنها قدرة على الشيء وعلى ضده فإذا كنت أقدر على القيام وعلى القعود فأنا مستطيع وهذه القدرة لاتوجب وقوع الفعل ومن هنا أتى القول باختيار الإنسان لأن الإنسان إذا قدر على الشى وضده

---

(١) المقالات ص ٤١٩ . الملل ج ١ ص ٦٤

(٢) المقالات ص ٢٣٠

(٣) س المصدر والصفحة . الملل ج ١ ص ٦٥

كان مختاراً فإذن الاستطاعة شرط الاختيار .

٦ — إذا وجد الفعل لايلزم بقاء الاستطاعة

إذا وجد الفعل فهل تبقى الاستطاعة في الوقت الثاني الذي يلي الوقت الذي وقع فيه الفعل بهذه الاستطاعة أو تفنى الاستطاعة في الوقت الثاني من وجود الفعل ؟ يقول أبو الهذيل الاستطاعة يحتاج إليها قبل الفعل فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه . وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل ويكون عجزاً عن فعل لأن العجز لا يكون عجزاً عن موجود فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة(١) .

فكأن أبا الهذيل يشترط الاستطاعة فقط لأجل أن يتأتى من الإنسان أن يفعل الفعل وأما حين الفعل فلايشترط بقاؤها ولهذا جوز وقوع العجز في الوقت الثاني من وقت الفعل لكن عن فعل آخر لاعن ذلك الفعل الذى استطاعه ولذلك يقول لأن العجز لا يكون عجزاً عن موجود حتى يقال إن الفعل واقع بقدرة معدومة إذن حين يفعل الإنسان شيئاً فلايقدر على أن يفعل شيئاً آخر حين إتيانه بالفعل الأول الذى استطاعه .

استدلال أبى الهذيل على أن الاستطاعة قبل الفعل

استدل أبو الهذيل على أن الاستطاعة قبل الفعل من أن الكافر مثلا لايخلو من أحد أمرين : إما أن يكون مأموراً بالإيمان أو لا يكون مأموراً به فإن قلتم (وهم من ينكرون الاستطاعة قبل الفعل) إنه غير مأمور بالإيمان فهذا كفر مجرد وخلاف للقرآن والإجماع ، وإن قلتم هو مأمور بالإيمان وهكذا تقولون فلا يخلو من أحد وجهين : إما أن يكون أمر وهو مستطيع ماأمر به فهذا قولنا لاقولكم أو يكون

(١) المقالات ص ٢٣٢

أمر وهو لايستطيع ما أمر به فقد نسبتم إلى الله عز وجل تكليف مالايستطاع ولزمكم أن تجيزوا تكليف الأعمى أن يرى والمقعد أن يجرى أو يطلع إلى السماء ، وهذا كله جور وظلم والجور والظلم منفيان عن الله عز وجل ، وأيضاً فإن المرء لايفعل فعلا إلا باستطاعة موهوبة من الله عز وجل ولا تخلو تلك الاستطاعة من أن يكون أعطيها والفعل موجود أو أعطيها والفعل غير موجود ، فإن كان أعطيها والفعل موجود فلاحاجة به إليها إذ قد وجد الفعل منه الذى يحتاج إلى الاستطاعة ليكون ذلك الفعل بها وإن كان أعطيها والفعل غير موجود فهـــذا ماأقوله : وهو أن الاستطاعة قبل الفعل . وأيضا فإن الله تعالى يقول « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » فلولم تتقدم الاستطاعة الفعل لكان الحج لايلزم أحداً قبل أن يحج (١) .

ويتلخص استدلال أبى الهذيل فى أن الله أعطى الإنسان الاستطاعة وهى قدرة الإنسان على الفعل وضده لأنه غير ظالم فلايكلف الإنسان إلا مايطيق ولأنه منزه عن العبث فلايعطينا الاستطاعة بعد وجود الفعل لأننا بعد وجود الفعل لانكون فى حاجة إليها .

٨ — علاقة قدرة الإنسان أو استطاعته بالزمن

لقد استولت نظرية الاستطاعة وأنها قبل الفعل على أبى الهذيل استيلاء تاما حتى أنها جعلته يفهم الزمن فهما دقيقا وفرق فيه بين وقتين صغيرين جداً وقت قدرة الإنسان على الفعل ووقت الفعل أو على حد تعبيره وقت يفعل ووقت فعل وهو لهـذا يقول : إن الإنسان قادر أن يفعل فى الأول والفعل واقع فى الثانى لأن الوقت الأول وقت « يفعل » والوقت الثانى وقت « فعل » (٢) .

---

(١) ابن حزم فى الفصل ج ٣ ص ١٦

(٢) المقالات ص ٢٣٣

ولما فهم إن الزمن منقض باستمرار وأنه آنات مقتضية أو بعبارة أخرى على مافهمه أرسطو أنه يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة (١) قال إن الإنسان لايمكنه أن يوجد فعلين من نوع واحد كحركتين مثلا وإنما يمكنه أن يأتى حركة واحدة ومعها سكون وهذه الحركة الواقعة فى الزمن لاتتقيد فى جهة إلا يكون معها يمنة أو يسرة أو خلفا فكأن الوقت مقداره الحركة والسكون الذى يعينها الجهة .

٩ — شرط قدرة الإنسان معرفته

لقد اشترط أبو الهذيل لقدرة الإنسان على الشىء أن يكون عارفا لكيفيته مالايعرف كيفيته لايقدر عليه فهو يقول : جائز أن يقدر الله عباده على الحركات السكون والأصوات والآلام وسائر مايعرفون كيفيته فأما الأعراض التى لايعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن وصف البارى بالقدرة على أن يقدرهم على شىء من ذلك (٢) .

وأصل هذه النظرية فى الفلسفة عند سقراط وأفلاطون فإن كلا من سقراط وأفلاطون اشترط لمسئولية الانسان على الفعل العلم ولهذا قالا :

الفضيلة العلم أو العلم الفضيلة . وذلك لأن الانسان غير العارف غير قادر وهو عاجز والعاجز لايكون مسئولا وهما لهذا جعلا الجاهل معذوراً إذا فعل فعلا يخالف الفضيلة وهو أولى بالإشفاق منه بالتعذيب فهما قد عولا على المعرفة فى اشتراط المسئولية وهذا معقول لأن الإنسان مسئول عما يقصد وأما مالا يقصد فليس مسئولا

---

(١) تاريخ الفلسفة للاستاذ كرم ص ٨٨

(٢) المقالات ص ٣٨٨

عنه ولا يقصد الانسان الشيء إلا إذا عرفه فالمعرفة إذن شرط للمسئولية أو للقدرة على إتيان الشيء .

وأما أرسطو فإنه فرق بين الفعل الإرادى والفعل الاختيارى وجعل الفعل الإرادى هو الصادر عن معرفة ونزوع . والفعل الاختيارى هو الاشتهاء المروى لأشياء هى فى مقدورنا فكأن شرط كل من الفعل الإرادى والفعل الاختيارى عند أرسطو هو المعرفة إلا أن الفعل الإرادى فيه اشتهاء ونزوع نحو الشيء والفعل الاختيارى فيه ترو والتروى لايكون إلا بعد معرفة ونظر فى نتائج الأشياء ولهذا توصف الحيوانات والأطفال بأن أفعالها إرادية لا اختيارية لأنها يغلب عليها الاشتهاء لا المعرفة(١) ، فكأن للشهوة دخلا فى الأفعال عند أرسطو بخلاف سقراط وأفلاطون . على كل حال قد وجدنا أبا الهذيل يتخذ مبدأ المعرفة شرطا للقدرة التى يترتب عليها الاختيار كما قالت الفلسفة بهذا سواء أضاف بعض الفلاسفة شرطا آخر للفعل وهو النزوع نحو الشيء أو اشتهاؤه كما قال أرسطو أو اكتفى بعضهم كسقراط وأفلاطون بالمعرفة فقط فى تحقق القدرة على الفعل واختياره .

أفعال الإنسان

١ — تقسيمها

قسم أبو الهذيل أفعال الإنسان إلى قسمين :

أفعالا مباشرة . وأفعالا غير مباشرة .

فالفعل المباشر هو الذى يحصل عن الإنسان مباشرة من غير واسطة فعل آخر ، وذلك كالضرب والأكل مثلا ، والفعل الغير مباشر أو المتولد عن غيره هو

(١) تاريخ الفلسفة للاستاذ يوسف كرم ص ٢٤٩ و ٢٥٠ و ٢٥١

الذى يحصل عن فاعله بتوسطه فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد . وكل من الفعل المباشر والفعل المتولد عن غيره ينسب إلى الإنسان وهو مسئول عنه بشرط أن يكون عالما بالكيفية ، ولهذا يقول أبو الهذيل إن كل ماتولد عن فعل الإنسان مما يعلم كيفيته فهو فعله وذلك كالألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه له ، وكذلك انحداره عند زجة الزاج به من يده وتصاعده عند رمية الرامى به صعدا وكالصوت الحادث عند اصطكاك الشيئين وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا فذلك كله فعله . وأن الانسان يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه فأما اللذة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله فذلك أجمع فعل الله سبحانه لأن كل ذلك لايتولد عن فعله ولا يعلم كيفيته وإنما فعله فى نفسه الحركة والسكون والإرادة والعلم وما يعرف كيفيته وما يتولد عن الحركة والسكون فى نفسه أو فى غيره وما يتولد عن ضربه والاصطكاك الذى يفعله بين شيئين (١) .

٢ — الدليل على أن الافعال المتولدة من فعل الانسان تنسب اليه

شغلت نظرية مسئولية الإنسان أبا الهذيل حتى جعلته يبحث عن كل مايصدر عن الإنسان من أفعال سواء كانت مباشرة أو بالواسطة ووضع قاعدة يعرف منها نسبة الإفعال إلى الإنسان وهى : أن الإنسان يفعل فى نفسه (٢) أو فى غيره بسبب يحدثه فى نفسه بشرط العلم بكيفية الفعل ولكن ابن الراوندي كان يتهكم من نسبة الأفعال المتولدة عن فعل الإنسان إليه كموت المرمى بعد موت

(١) المقالات ص ٤٠٢ — ٤٠٣ والملل ج ١ ص ٦٥
(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة

الرامى فيقول : إن أبا الهذيل ومن وافقه على تثبيت التوليد يزعمون أن الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز وأن المعدومين يقتلون الموجودين و يخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق(١)

ويتولى أبو الحسين الخياط الرد على ابن الروندى فيقول : إن أراد بقوله (ابن الراوندى) إن الموتى يقتلون الأصحاء وإن المعدومين يقتلون الموجودين أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم . وان أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون فى حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب مايتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم إذ كانوا قد سنوه فى حياتهم وفعلوا ما أوجبه وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض فنقول : إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه فهو منسوب اليه دون غيره وكذلك نقول فى رجل نزع فى قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم من قوسه أمات الله الرامى فنقول : إن ذهاب السهم بعد موت الرامى متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا إلى غيره(٢) .

ثم دليل أبى الهذيل بعد هذا على أن افعال الإنسان المتولدة من فعله منسوبة إليه ومسئول عنها هو : أن ذهاب السهم الذى رمى به إنسانا آخر وأصابه لايعدو خصالا أربع : إما أن يكون فعلا لله أو للسهم أو فعلا لا فاعل له أو فعلا للرامى . .

وليس يجوز أن يكون فعلا لله لأن الرامى لايدخل الله جل ثناؤه فى

(١) الانتصار ص ٧٦

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ و ٧٧

أفعاله ولا يضطره إليها لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ولو جاز هذا الجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحدّ ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها وهذا ضرب من التجاهل . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات ليس بحى ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كالا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له وصياغة لا صائغ لها وهذا محال .

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامى به دون غيره إذ كان هو السبب له [١] وإن لم يقتل المرمى إلا بعد موته لأن وصوله إلى المرمى بعد موت الرامى لا ينفى نسبته إليه إذن انتهى أبو الهذيل إلى أن الأفعال المتولدة من فعل الإنسان منسوبة إليه وهو مسئول عنها وعلى ذلك فالأخلاق والقانون تعاقبان شخصاً تسبب فى موت شخص آخر وإن مات المتسبب قبل موت المصاب .

وأنت ترى بهذا إن أبا الهذيل قد أثار بآرائه هذه مشا كل فلسفية معقدة اختلف المفكرون فيها من قديم وفكروا فيها تفكيراً جدياً ولم يصلوا فيها إلى حل حاسم وبقيت تنتقل بين المفكرين من الغرب إلى الشرق حتى انتهت إلى المفكرين المسيحيين الذين كان قصدهم الأول البحث عن طبيعة المسيح وعلاقتها بالله ثم انتهى بهم هذا البحث إلى مدى إرادة الإنسان وعلاقتها بإرادة الله ثم إلى مسئولية الإنسان . فلما جاء المسلمون إلى بلاد الشام والعراق وجدوا المسيحيين

---

(١) الانتصار ص ٧٧ و٧٨

مختلفين فى هذه المسألة فتأثروا بأبحاثهم واختلفوا هم أيضاً مابين ذاهب إلى سلب الإنسان اختياره وجعله مجبورا وبين قائل باختيار الإنسان ومسئوليته عن أفعاله المباشرة والمتولدة ومن هؤلاء أبو الهذيل العلاف الذى تعصب لفكرة مسئولية الإنسان واختياره. فإذن هذه الفكرة أصلها فلسفية أى فى حلولها وإن كانت فطرية فى الإنسان الذى دائما يتساءل عن مدى علاقة قدرته وإرادته بقدرة الله سبحانه وإرادته ولكن دائما ينتهى حل المفكرين منهم إلى إثبات الاختيار حتى يترتب على هذا مسئولية الإنسان أمام الله وأمام القانون الأخلاقى :

٣ ــ كيف يحدث الإنسان الأفعال فى غيره

لقد بذل أبو الهذيل مجهودا كبيرا فى تثبيت نظرية الأفعال المتولدة من أفعال الإنسان وقد سبق تدليله على صحة نسبة الأفعال المتولدة من أفعال الإنسان إليه وهو هنا يبين كيف أن الفعل يحدث وينسب إلى فاعله وإن لم يكن فاعله موجوداً وقت حدوثه فيقول : إن الإنسان يفعل فى غيره الأفعال بالأسباب التى يحدثها فى نفسه وإن إنسانا لو رمى إنسانا بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم إلى المرمى ثم وصل السهم إلى المرمى فآلمه وقتله إنه (الشخص الرامى) يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذى أحدثه وهو حى وكذلك لو عدم لكان يفعل فى غيره وهو معدوم بسبب كان منه وهو حى [١] .

إذن شرط المسئولية عند أبى الهذيل ونسبة الفعل إلى الإنسان هو أن يوقع سبب الفعل وهو حى مختار لما يفعل وإن لم يقع المسبب إلا بعد ذهاب شرط المسئولية عنه وهو الحياة والاختيار لأن العبرة بإحداث السبب الذى ترتب عنه

---

(١) المقالات ص ٤٠٣

السبب وقد حصل هذا السبب وهو حى مختار ولهذا ينسب الفعل إلى الإنسان تسبب فيه وهو حى ولو وقع بعد موته وعدمه مادام حال إيجاد سبب الفعل كان مختارا .

٤ — مسئولية الشخص والعزم على الفعل

قلت إن نظرية المسئولية الإنسانية قد شغلت أبا الهذيل وجعله يبحث عن مسئولية الإنسان وهل هو مسئول فقط عن وقوع الشيء بالفعل سواء كان مباشرة أو بواسطة التوليد أو هو مسئول عن عزمه ونيته أيضا ؟

لقد شغلت هذه النظرية الأخلاقيين وهل الإنسان مسئول عن نتيجة عمله هو مسئول عن عزمه وقصده وإن لم تأت النتائج بموافقة للقصد . وأبو الهذيل كان أيضاً ممن لهم حظ فى هذا ، لكنه اختار أن الشخص مسئول عن عزمه وقصده فهو يقول : العازم على الفعل كالمقدم عليه [(١)] . إلا أن أبا الهذيل توسع فى معنى العزم لأنه يظهر أنه يريد أن الشخص مسئول عن عزمه وإن لم يقع الفعل فمثلا إذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر ولكنه لم يقتله بالفعل بأن منعته موانع من هذا العمل فإنه آثم . وأما إذا عزم الإنسان على أن يفعل فى إنسان شرا ولكن العمل أنتج غير ما عزم عليه هل يكون مسئولا باعتبار عزمه أو باعتبار نتيجة فعله الذى وقع منه ؟ [(٢)]

لم يبين لنا أبو الهذيل هذا . وهذا العزم الأخير أو القصد على حد تعبير الأخلاقيين هو الذى يريده علماء الأخلاق . ولم يقف أبو الهذيل عند مسئولية الشخص عن فعله المباشر وفعله المتولد عن فعله المباشر وعزمه على الفعل وإن لم

---

(١) المقالات ص ٢٧٠

(٢) نفس المصدر ص ٤٢٩

يفعله بل تعدى هذا إلى الحكم على الخواطر النفسية وجعيل بعضها طاعة وبعضها معصية وأن الطاعة عن هذه الخواطر من الله وأن المعصية منها من الشيطان (١) وأكثر من هذا قد طبق عليها نظرية الأجسام والأعراض ثم حكم عليها بأنها أعراض (٢).

د — عقل الإنسان

١ — تعريف العقل:

العقل عند أبي الهذيل هو القوة التي بها يفرق الإنسان بين نفسه وبين غيره وبين السماء والأرض أي التي تكون بها العلوم الضرورية . وأيضاهو القوة التي يكتسب بها العلم ، ثم يطلق أيضا العقل على الحس فيقول : العقل الحس نسميه عقلا بمعنى أنه معقول .

٢ — تقسيمه :

بعد هذا التعريف للعقل يمكن أن نقسمه عند أبي الهذيل إلى ثلاثة أقسام :

أولا — القوة التي تكتسب بها العلوم الضرورية كتفريق الإنسان بين نفسه وبين غيره وبين السماء والأرض وأن الأولى فوقنا والأخرى تحتنا

ثانيا — القوة التي بها يكتسب الإنسان العلوم النظرية كوجود الله ووحدانيته مثلا .

ثالثا — وأخيراً نفس الحس عقل أي معقول أي أن هذا الحس يمكن أن يكون معقولا وإذا يكون أبو الهذيل قد سمى الحس عقلا باعتبار إمكان

---

(١) المقالات ص ٤٢٩ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

معقوليته وإدراكه بالعقل . ولا أدرى ماذا يريد أبو الهذيل بإطلاقه العقل على الحس بمعنى إمكان معقوليته ؟ هل يريد الرد على من يقول من فلاسفة اليونان وهو هرقليطس الذي يقول : « إن الأشياء فى تغير متصل » . وإذا كانت الأشياء فى تغير متصل فلا تكون ثابتة وإذا لم تكن ثابتة لا يمكن تعقلها(١). أو أنه يريد الرد على من يعتقد ما اعتقده غرغياس السوفسطائى من أنه ليس هناك شىء موجود وإذا كان هناك شىء موجود فإن الإنسان قاصر عن إدراكه وإذا فرضنا أن إنسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره (٢) وعلى ذلك لا يمكن أن يعقل الإنسان هذا الموجود المحسوس ولا يمكنه أن يجعل غيره يعقله .

وعلى كل حال لابد أن يكون أبو الهذيل قد قصد بقوله إن الحس يمكن معقوليته الرد على الفكرة التى تنكر تعقله ولا شك أن أصل هذه الفكرة من فلاسفة اليونان وهذا من أسباب التأثير الفلسفى فى أبى الهذيل .

هـ — معارف الإنسان

١ — تقسيمها : قسم أبو الهذيل معارف الإنسان إلى قسمين :

معارف اضطرارية وهى معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعى إلى معرفته .

ومعارف اختيارية وهى العلوم التى تكون غير معرفة الله ومعرفة الدليل الداعى إلى معرفته ويكون منشؤها الحواس أو القياس (٣) .

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ١٩

(٢) الفلسفة اليونانية الأستاذ كرم ص ١"

(٣) الفرق بين الفرق لابى منصور البغدادى ص ١١١ . ويقول البغدادي تعليقا على هذا الرأى : إن أبا الهذيل لما وقف على اختلاف الناس فى المعارف على هى ضرورية أو اكتسابية ترك قول من زعم أنها كلها ضرورية وقول من قال إنها كلها كسبية وقول من قال إن العلوم منها بالحواس والبداية ضرورية وما علم منها بالاستدلال اكتسابية

٢ — ترتيب المعارف . تترتب المعارف الإنسانية عند أبى الهذيل هكذا

أولا ـ معرفة الإنسان بنفسه

ثانيا ـ بعض معرفة التوحيد والعدل ومعرفة جميع ما كلفه الله تعالى به .

ثالثا ـ معرفته لما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار . وكل من الأولى والثانية اضطرارية إلا أن الثانية تأتى بعد الأولى مع مهلة وإن كانت المعرفة الثانية لا فصل بين أجزائها فعلى الإنسان أن يعرف جميع ما كلفه الله تعالى به إذا عرف ما يتعلق بتوحيده وعدله حتى إذا لم يعرف جميع ما كلفه الله به مع معرفة توحيده وعدله ومات على هذا كان مستحقا للخلود فى النار . والمعرفة الثالثة تكون فى الحال الثانية من سماعه للخبر الذى يكون حجة قاطعة للعذر . ولهذا يقول أبو الهذيل : إن الطفل لا يلزمه فى الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل ولكن عليه أن يأتى مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى إن لم يأت بذلك كله فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحال الثالثة مات كافرا وعدوا لله تعالى مستحقا للخلود فى النار . وأما معرفته بما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يأتى بمعرفة ذلك فى الحال الثانية من سماعه للخبر الذى يكون حجة قاطعة للعذر (١) .

لقد جعل أبو الهذيل المعرفة جزءا مهما فى الدين حتى أن من يقصر فيها يكون جزاؤه الخلود فى النار وهذا شىء غريب فى الإسلام الذى يقوم على بساطة العقيدة والذى يكفى عنده لأن يكون الإنسان مؤمنا لا يخلد فى النار أن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأنه جاء بقرآن مصدق لما بين يديه وأن لله ملائكة ورسلا ولا يلزمه أن يعرف جميع ما كلفه الله به بعد معرفته بتوحيد الله وعدله مباشرة من غير مباشرة من غير فصل حتى

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١١١ : ولقد علق على هذا البغدادى أيضا بقوله إنه خالف فيها سائر الأمة

إذا لم يعرف ذلك من غير فصل ومن نفسه كان مخلدا فى النار فكأن المعرفة التامة عند أبى الهذيل جزء من الإيمان وهذا شىء لم يكلفنا به الإسلام . ولكن من أين أتى أبو الهذيل بهذا ؟ أنجد لهذا شبها فى الفلسفة فإذا وجدنا له فيها شبها ساغ لنا أن نقول إنه ليس بالبعيد أن يكون أبو الهذيل قد تأثر بالفلسفة فى هذا الرأى وإذن فلنفتش عن هذه الفكرة فى الفلسفة ، إذا فتشنا عن هذه الفكرة فى الفلسفة وجدنا لها أصلا عند أفلاطون الذى يقول — عند كلامه على نظرية المثل وكيف عرفناها وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر — إننا لو تأملنا بعض التأمل لأدانا تفكيرنا إلى استكشاف هذه المثل فى أنفسنا وأن النفس كانت تعرفها قبل مجيئها إلى هذا العالم ثم نسيتها ويستدل على هذا بأننا إذا رتبنا أسئلة محكمة وسألنا بها فتى لم يتلق الهندسة فإننا نفوز منه بإجابة محكمة فى هذا العلم مع أنه لم يتعلم هذا العلم فهذا دليل على أن علم المثل كامن فى نفوسنا يظهره الاستكشاف .(١) فكأن العلم بالمثل عند أفلاطون علم اضطرارى بدليل أن هذا الفتى الذى لم يعرف الهندسة اضطر اضطرارا إلى الإجابة على الأسئلة التى لم يكن يعلمها قبل وتنتهى سلسلة المثل إلى مثال المثل وهو الله سبحانه . وكما قال أفلاطون إن معرفتنا بالمثل فطرية واضطرارية فإنه قال كذلك عن الفضائل الأخلاقية إنها فطرية فينا كما قال أستاذه سقراط الذى كان يرد على السوفسطائيين الذين يذهبون إلى أن طبيعة الإنسان شهوة وهوى بقوله : إن القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهى صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة فى قلوب البشر (٢) إذن العلم بالمثل والعلم بالفضائل الأخلاقية أمر فطرى فى الإنسان يجب عليه ألا يقصر فى شأنهما ومن قصر فى معرفة كل منهما أى معرفة الله أو مثال المثل عند أفلاطون ومعرفة الفضائل الأخلاقية ، كان مستحقا للعقاب الأخلاقى هكذا يقول أفلاطون وهكذا يقول أبو الهذيل فى معرفة

---

(١) تاريخ الفلسفة للأستاذ يوسف كرم ص ٩٠

توحيد الله وعدله ومعرفة ما كلفنا الله به بواسطة العقل الذى فطر على هذه المعرفة والذى هو مضطر إليها إضطرارا .

وبعد هذا أيسوغ لنا أن نقول : إنه ليس بالبعيد أن يكون أبو الهذيل قد تأثر فى هذه الفكرة بفلسفة أفلاطون التى كانت معروفة فى الشرق والتى كان مترجما منها فى عصر أبى الهذيل كتاب الجمهورية أو بعبارة أخرى كتاب السياسة المدنية كما يقول العرب .

٣ — كيف يكون التناقض فى المعرفة ؟

لقد بين أبو الهذيل كيف يكون التناقض فى المعرفة وكيف لا يكون ؟ أما التناقض فى المعرفة فإنه قال فيه : من المحال الممتنع أن يكون الإنسان عالما بأن الجسم موجود وهو يجهل أنه موجود أو يكون عالما بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى (١) . فكأن الشىء لا يكون معلوما مجهولا من وجه واحد عند أبى الهذيل وهذا هو التناقض المنطقى . وأما عدم التناقض فإنه يكون إذا علم الإنسان الشىء من وجه وجهله من وجه آخر وهو يقول فى هذا : كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله فى حال علمه من غير الوجه الذى علمه منه كالرجل الذى يعرف الحركة ولا يعلم أنها لا تبقى وأنها من فعل المختار وأنها تحدث فى المكان الثانى وكالإنسان الذى يعرف الأجسام ويجهل أنها محدثة (٢) .

وإذن يجوز أن يجتمع فى الشىء الجهل به والعلم به لكن من جهتين حتى لا يكون هناك تناقض .

القلب هو محل الإدراك

يقول أبو الهذيل : إن الأدراك هو علم القلب (٣) . ولما كان الإدراك

---

(١) المقالات ص ٣٩١

(٢) نفس المصدر والصفحة

(٣) نفس المصدر والصفحة

هو علم القلب جاز أن يجمع الله بين العمى والإدراك وأن الأعمى يدرك كالمبصر ما دام لكل منهما قلب يدرك، وأيضا لما كان القلب هو الإدراك امتنع عنده أن يجتمع العلم والموت كما أنه يستحيل أن يجمع بين الحياة والموت (١) لأن القلب لا يؤدى وظيفة الإدراك، إلا إذا كان حيا فإذن لا يجمع بين العلم والموت كما لا يمكن أن يجمع بين القدرة والموت ولا بينه وبين الإرادة.

وكذلك لما قال أبو الهذيل. إن الادراك يحل فى القلب لا فى العين وهو علم الاضطرار (٢) لا يجوز أن يفعل الإنسان فى نفسه أو غيره علما ولا إدراكا (٣) لأن الإنسان لا يمكن أن يفعل إلا الأمور الاختيارية ولما كان الإدراك اضطراريا كان لا يتأتى له تحصيله لا فى نفسه ولا فى غيره.

٥ ـ أصل هذه الفكرة فى الفلسفة

إذا بحثنا عن أصل هذه الفكرة وهى أن محل الادراك هو القلب وأنه لابد فى العلم أو الادراك من الحياة وجدنا أصلها فى الفلسفة اليونانية عند أبيقورس الذى يقول بعد تعريفه للنفس الإنسانية وأنها جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله إن لها وظيفتين (للنفس): الوظيفة الأولى حيوية هى بث الحياة فى الجسم. والأخرى وجدانية هى الشعور والفكر والإرادة، وتؤدى النفس الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة فى الجسم كله، وتؤدى الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القلب والأولى وهى الحيوية شرط الثانية والجسم شرط النفس كلها (٤) فكأن محل الإدراك هو القلب عند أبيقورس وأن شرط الإدراك هو الحياة ولا حياة

(١) المقالات ص ٣١٣ و٥٦٩

(٢) المقالات ص ٣١١

(٣) نفس المصدر السابق ص ٤١٠. الملل ج ١ ص ٦٥

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم

ولا إدراك إلا مع الجسم ، إذن لا يجتمع العلم والموت عند أبيقورس أيضا وهذا مثل ما قال به أبو الهذيل وإذن ليس بالبعيد أن يكون أبو الهذيل قد تأثر بالفلسفة اليونانية فى هذه الفكرة أو هذا الرأى لجواز أن يؤثر المتقدم فى المتأخر أو يتأثر المتأخر بالمتقدم .

و ـ الانسان والمسئولية

١ ـ استدلال أبى الهذيل على أن الانسان مسئول .

لأجل أن يصحح أبو الهذيل مسئولية الإنسان عن أعماله التى كلفه الله بها أثبت له الاختيار لأنه كيف يتأتى أن يكون الإنسان مسئولا وهو غير مختار لأفعاله فالمسئولية فرع الاختيار وإلا لو كان الإنسان مجبورا على أفعاله ثم كلفه الله وحاسبه على هذا التكليف وعلى الخير والشر لكان عبثا والعبث على الله محال ، إذن الإنسان مختار لأفعاله يأتى منها ما يشاء ويترك منها ما يشاء ولا سبيل لأحد عليه والله هو الذى أعطاه هذه القدرة على فعل الشىء وضده هكذا يقول أبو الهذيل وليس فى هذا نقص لقدرته تعالى كما يتوهمه الذين قالوا بالجبر .

٢ ـ استدلال أبى الهذيل على أن الإنسان فى الدنيا مختار

لقد قالت المجبرة : إن الكافر قادر على الكفر الذى هو فيه غير قادر على الإيمان الذى تركه (١) فرد عليهم أبو الهذيل نافيا للجبر ومثبتا للاختيار إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذى هو فيه فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له بل هو مضطر إليه يجبر عليه لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه . فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه (٢)

---

(١) الانتصار ص ١١

(٢) نفس المصدر والصفحة .

واستدلال أبي الهذيل هذا استدلال معقول لأنه كيف يقال إن الانسان مختار لفعل الشيء إذا كان غير قادر على تركه فبناء على ما قاله الجبرة لا يصح أن يقال إن الكافر مختار لكفره حيث إنه لا يقدر على فعل ضده وهو الإيمان وتركه ولا يقال إنه ترك الإيمان باختياره حيث إنه غير قادر على فعله . فإذن الإنسان لا يكون مختارا إلا إذا كان قادرا على الشيء وضده ثم يترك ضده ويفعله أو يفعل ضده ويتركه .

وبناء على هذا لا يقال إن الكافر مختار لكفره ولا المؤمن مختار لإيمانه بل كل منهما يفعل ما يفعله مجبرا ويكون تكليف الكافر بالإيمان عبثا لأنه لا يقدر على ترك الكفر وفعل الإيمان وهذا عبث والعبث على الله محال لأنه عادل وحكيم .

هذا هو الذي جعل أبا الهذيل يقول بالاختيار وهذا الرأي يتفق فيه أبو الهذيل مع أفلاطون الذي يقول في جمهوريته (١) على لسان لاخيسس التي هي إحدى بنات الضرورة الثلاث أو هي القضاء والقدر : أيتها النفوس القصيرة الأجل أنت بدء خلق جديد يبدأ دورته هنا ووجوده زائل . لا تطرح حظوظكن عليكن لزاما بل تخترنها أنتن لأنفسكن فمن أصاب السهم الأول يختار أولا حظ الحياة الذي هو نصيبه الثابت . الفضيلة لا تشاء فمن أكرمها أكثر نال منها أكثر ، ومن ازدراها نال أقل فالذي يختار هو المسئول . وليست السماء بملومة . ثم قال أفلاطون على لسان سقراط موجها نصيحته لتلاميذه محبذا القول بالاختيار : ولاريب عندي أننا إذا اتبعنا مشورتي فآمنا بخلود النفس وامتلاكها الحرية على فعل الخير والشر فإننا نظل في طريق العلاء (٢) .

فأفلاطون على لسان سقراط يقدس القول باختيار الإنسان وقدرته على

(١) الجمهورية لأفلاطون ترجمة الاستاذ حنا خباز ص ٢٨٥
(٢) المرجع المتقدم ص ٢٨٨

الخير والشر ويجعل الإيمان بهذا الاختيار جزءا من تحقيق السعادة ويتمثل القضاء يتكلم على لسان لاخيس بأن السماء ليست بملومة على ما نأتي من أعمال، لأننا اخترنا حظوظنا بأنفسنا من العالم الأول الذى كانت فيه النفوس كأن كل نفس اختارت طريقها قبل مجيئها إلى هذا العالم وأصبح فيها أمرا فطريا وهى فقط تنفذ في هذا العالم ما اختارته فى عالمها الأول .

٣ — الإنسان فى الآخرة مجبور

لما كان سبب اختيار الإنسان فى الدنيا عند أبي الهذيل هو تكليف الله لعباده بأفعال يأتونها لأجل أن يثيب المطيع ويعاقب العاصى لأن الدنيا دار بلاء واختيار والآخرة دار ثواب وعقاب لم يجعل أفعال الإنسان فى الآخرة اختيارية أيضا كما فى الدنيا لأنه ليس فى الآخرة تكاليف وإلا أصبحت أيضا دار بلاء وامتحان كالدنيا مع أنها دار جزاء . فالمعنى الذى حمل أبو الهذيل على القول باختيار الإنسان فى الدنيا لم يتحقق فى الآخرة بل على الضد ، لهذا نفى أبو الهذيل الاختيار عن الإنسان فى الآخرة وجعل أفعاله فيها جبرية . وهو لهذا يقول إن البارى تعالى سيضطر عباده فى الآخرة إلى صدق يكونون به صادقين وكلام يكونون به متكلمين (١) .

٤ — الدليل على أن الانسان في الآخرة مجبور

استدل أبو الهذيل على أن الإنسان فى الآخرة مجبور بقوله : إن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختيار فأهل الجنة فى الجنة ينعمون فيها ويلذون والله تعالى هو المتولى لفعل ذلك النعيم الذى يصل إليهم وهم غير فاعلين له .

---

(١) المقالات ص ٢٥٢

ثم قال أيضا : ولو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ولم تكن دار ثواب وكان سبيلها سبيل الدنيا . وقد جاء الإجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهى والآخرة دار جزاء وليست بدار أمر ولا نهى وهذا الإجماع يوجب ما قلت (١)

وإذن السبب الذى حمل أبو الهذيل وهو أن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة على أن يقول بأن الإنسان مختار فى الدنيا هو الذى جعله يقول بأن الإنسان مجبور فى الآخرة على أفعاله وإلا أصبحت الآخرة أيضا دار ابتلاء لا دار جزاء .

وبهذا انتهيت بعون الله من الكلام على الإنسان ما هو وما نفسه وروحه وهل هو مستطيع أم لا وما أفعاله المباشرة والمتولدة وما عقل الإنسان وما معارفه وهل هو مختار أو مجبر ؟ وسأتكلم إن شاء الله على علاقة الانسان بالله سبحانه وتعالى .

ثانيا — العلاقة بين الله والانسان

١ — تمهيد

بحث أبو الهذيل الإنسان من جميع نواحيه فعرفه أولا ثم بين أن له نفسا وروحا وأن كلا من نفسه وروحه يغاير الآخر وأنهما معا يغايران الحياة

---

(١) الانتصار ٧٠ — ٧١ والبغدادى فى الفرق ص ١٠٤ والملل للشهرستانى ج ١ ص ٦٣ و ٦٤ إلا أن البغدادى يسمى هذا الرأى فضيحة كما سماه ابن الروندى . قال البغدادى ص ١٠٤ . والفضيحة الثانية من فضائح أبى الهذيل قوله بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم وأن أهل الجنة مضطرون الى أكلهم وشربهم وجماعهم وأن أهل النار مضطرون الى أقوالهم . وليس لأحد فى الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول . والله عز وجل خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به ١٠ . هـ وأما صاحب الملل فإنه ذكرها كما ذكرها صاحب الانتصار الا أنها فى اختصار

وبين أن كلا من الحياة والنفس عرض . أما الروح فهو شاك فى أمرها هل هى جسم أو عرض ؟ ثم تكلم على حواس الإنسان الخمس وأنها أعراض وأنها غير البدن ثم تحدث عن الاستطاعة فى الإنسان وبين أنه مستطيع أى قادر على الشيء وضده وأنها قبل الفعل وأنها عرض ولهذا فإنها لا تبقى بل تزول عند تمام الفعل وذكر أنها غير الإنسان وليست هى الصحة ولا السلامة ثم بين أن الانسان لا يقدر إلا على ما يعرف كيفيته . ثم قسم أفعال الإنسان إلى أفعال مباشرة وأفعال متولدة وأن كلا من الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة منسوب إلى الإنسان وبين كيف يحدث الإنسان الأفعال فى غيره . ثم تكلم على عقل الإنسان وقسمه اقساما ثلاثة . ما تكون به العلوم الضرورية وما يكتسب به المعارف النظرية . والحس الذى يمكن تعقله . ثم تكلم على معارف الإنسان فقسمها إلى معارف اضطرارية ومعارف اختيارية ثم وضعها فى مراتب : أولا معرفة الإنسان نفسه ، ثانيا معرفته لتوحيد الله وعدله وما يجب عليه لله بعقله ، ثالثا معرفته لما لا يعرف إلا بالسمع . ثم بين كيف يكون التناقض . وذكر أن محل الإدراك هو القلب . ثم تكلم عن مسئولية الإنسان ولهذا فهو مختار فى الدنيا مجبور فى الآخرة . لقد تحدث أبو الهذيل عن كل هذا فى الإنسان والغرض من ذكر هذا كله هو أن نعرف مدى علاقة الإنسان بالله لهذا سأتكلم على هذه العلاقة .

لماذا خلق الله الإنسان ؟

الإحسان وصفة الإنسان

من صفات الأفعال التى وصف بها أبو الهذيل الإله سبحانه صفة الإحسان ، ولكن ضابط صفات الأفعال عند أبى الهذيل ـ كما تقدم ـ أنها هى التى يجوز أن يتصف الإله بضدها أو بالقدرة على ضدها ، وإذا كان كذلك هل يتصف الإله سبحانه بضد هذه الصفة وهى الإساءة إلى مخلوقاته ؟

هنا يجيب أبو الهذيل قائلا : لا يوصف الإله بالاساءة إلى مخلوقاته بل هو يفعل الأصلح لهم . ولهذا أيضا منع أن يقال : يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح لعباده مما فعل لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى والله سبحانه لايدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به ولأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة وإنما أراد منفعتهم تبارك وتعالى فمن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله لأنه غير عاجز ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز (١) . إذن خلق الإله سبحانه عباده لنفعتهم وهو لهذا لا يدع الأصلح ويفعل الصالح أو يترك الصالح ويفعل ما هو دونه .

٢ — الواجب على الله للإنسان

أبو الهذيل يصف الله بأنه عادل وحكيم ولما كان عادلا وحكيما أوجب عدله عليه ـ لا إيجاب تكليف وإنما هو ايجاب جود ـ أشياء للانسان لابد له منها حتى تتم سعادته الاخروية والدنيوية وهى :

أولا اللطف . واللطف هو الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثه الأنبياء فإن الناس مع النبوة أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . والله سبحانه يريد لعباده الخير والنفع والسعادة فإذن هو يبعث لهم الأنبياء ليرشدوهم إلى طريق الخير الذى يترتب عليه سعادتهم ويجنبوهم طريق الشر الذى يؤدى إلى شقائهم . هذا هو اللطف الواجب على الله للإنسان ، أما ترك الإنسان يتخبط فى شهواته وتلعب به الأهواء فلا يهتدى إلى طريق الخير فإن هذا ظلم والظلم على الله محال ، لهذا أوجب على نفسه هو ـ تفضلا ـ منه إرسال رسل ليعلموا الناس ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من حي عن بينة .

(١) المقالات ص ٥٧٦ـ ٥٧٧

ثانيا : الثواب على الطاعة

إقتضى عدل الله أيضا أن لا يسوى بين المحسن والمسىء والمطيع والعاصى ولهذا أوجب على نفسه أن من أطاع وجبت له الجنة ولو كان عبدا حبشيا ومن عصى أدخله النار ولو كان شريفا قرشيا وإلا لو لم يدخل الله المطيع الجنة ويدخل العاصى النار لكان ظالما والظلم على الله محال . ولهذا منع أبو الهذيل أن يؤلم الله الأطفال فى الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم (١) ومنع ايضا أن يكلف الله العبد ما لا يقدر عليه (٢) . ولم يكتف أبو الهذيل بمنع تكليف العبد ما لا يقدر عليه بل إنه يكفر من يزعم أن الله خلق الجور وأراد السفه وكلف الزمنى والعجزة الذين فيهم العجز ثابت لأنه سفه الله وجوره (٣)

٣ ـ أصل هذه الفكرة فى الفلسفة

لقد آمن بفكرة القصاص والعدل الأخروى كل من سقراط وافلاطون وأن الإيمان بهذه الفكرة هو الذى كان (٤) يعزى سقراط عندما حكم أهل أثينا عليه بالإعدام لإفساده أخلاق الشبان وهو أيضا الذى جعل أفلاطون يتعصب فى جمهوريته لسعادة الصالح وشقاء الفاسق لأنه مهما كان الشرير سعيدا فى هذه الدار فإنه سيلاقى جزاءه حين تترك روحه جسده فكل سعادة الشرير أن جسمه ينال شهواته ولكن السعادة هى فى أن تلاقى الروح جزاءها وتسعد مع الإله .

---

(١) المقالات ص ٢٥٤

(٢) نفس المصدر ص ٢٣١

(٣) نفس المصدر ص ٢٦٦

(٤) محاورات أفلاطون ص ١١٠

(٥) جمهورية أفلاطون ص ٢٨٢ ومابعدها

جـ — علاقة قدرة الإنسان بقدرة الله

مدى قدرة الإنسان : إن الله سبحانه خلق الإنسان وجعله ذا قدرة ليقوم بما كلفه به وإلا لو كان الإنسان مجردا عن القدرة لكان تكليفه عبثا والعبث على الله محال ولقد رأينا أن أبا الهذيل قد منع بل أكفر من زعم أن الله سبحانه كلف الزمنى والعجزة الذين فيهم العجز ثابت . ولكن إلى أى مدى تمتد قدرة الإنسان ؟ أيقدر الإنسان على كل شيء حتى الإحياء والإماتة أم أن لقدرته حدا أوقفها الله عنده ؟ لحكمة الله ورحمته بالإنسان أيضا لم يتركه يقدر على كل شيء وإلا لوقعنا فى العبث الذى يترتب على منح الإنسان القدرة مطلقا لأنه مع حد قدرة الإنسان فإنا نجده يعيث فى الأرض فسادا إذن اقتضت حكمة الله التى أعطت الإنسان القدرة ألا تكون مطلقة بل يكون لها حد ونهاية . لهذا قال أبو الهذيل : إن الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر (١) . ويظهر أن أبا الهذيل يشير بقوله خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر إلى أن قدرة الإنسان على الأعمال قد تصبح ملكة يأتى بها أعماله من غير تفكير ومن غير أن يخطر بباله تفصيل العمل كالقدرة على المشى . فإن الإنسان قادر على المشى من غير أن يفكر كيف يضع رجله ومن غير أن يعرف عدد خطواته لأن قدرته على المشى أصبحت بعد كثرة التمرين على المشى ملكة ، لهذا قال : خطر بباله شيء من ذلك أى من المقدور عليه له أم لم يخطر . ولكن أى شيء تصلح له قدرة الإنسان ؟ يقول أبو الهذيل إن الله يقدر عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته فأما الأعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف البارى بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك (٢) .

(١) المقالات ص ١٣٩

(٢) المقالات ص ٣٧٨ .

فكأن أبا الهذيل لا يجوز أن يوصف الإله بإقداره الإنسان على ما لا يعرف كيفيته كالإحياء والإماتة لأن هذا يؤدى إلى عبث الإنسان فى الأرض كما قلنا أولا وثانيا لأن الانسان إذا قدر على الإحياء والإماتة كان إلها فيكون الإله سبحانه شريك والشريك محال والقدرة لا تتعلق بالمحال. فبطل أن الله يقدر عباده على ما لا يعرفون كيفيته كالإحياء والإماتة. ثم إن أبا الهذيل جعل ضابط قدرة الإنسان معرفة كيفية الشىء فكأن شرط القدرة على العمل هو العلم بكيفيته وأبو الهذيل يتفق فى هذا مع الفلسفة الأفلاطونية التى لا تجعل للعمل الخالى عن المعرفة قيمة ولهذا اعتبرت الجاهل غير مسئول عما يعمل لأنه جاهل والجاهل عاجز ولا يصح مؤاخذة العاجز.

٢ ـ لا تجتمع قدرة الإله مع قدرة الإنسان على شىء ولا تشبه أفعاله أفعال الإنسان :

لأجل أن يصحح أبو الهذيل صحة تكاليف الإنسان وتنزيه الله سبحانه عن العبث إذا كلف العاجز جعل للانسان قدرة على أعماله ليكون مسئولا أمام الله حيث كلفه وأعطاه القدرة على العمل فإذا قصر كان أهلا للعقاب. لكن هل يصح أن نصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده ؟ أبو الهذيل يمنع هذا فلا يصح أن نصف الإله مثلا بأنه يقدر على الصلاة التى أقدر عبده عليها ولا أن نصفه بالقدرة على الصوم الذى أقدر عليه عباده لأن اقدار الله العبد على فعل هذه الإعمال إنما هو عند أبى الهذيل لتصحيح التكليف فكأن المعنى الملحوظ فى الإقدار على هذه الأعمال هو صحة التكليف فقط حتى إن الإله إذا لم يقدر على مثل هذه الأعمال لا يقال إنه عاجز لأنه محال أن يكون مكلفا هذا أولا ، وثانيا لأن هذه الأعمال التى أقدر الله العبد عليها أعمال جسمية

الله منزه عن الجسمية فإذن لايصح أن نقول : إن البارى يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده .

وأيضا يستدل أبو الهذيل على أنه لايصح وصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده أنه محال أن يكون مقدور بين قادرين . وكما أن البارى لا يصح أن يوصف بما أقدر عليه عبده لايجوز أن تكون أفعاله مشبهة لأفعال العبد (١) . وذلك أن أفعال العبد توصف بالحلال والحرام وأما أفعال الله فلا يصح أن توصف بهذا لأن هذا يقتضى أن يكون فوقه قوة تشرع له وتبيح له بعض الأعمال وتحرم عليه بعضها وهذا لايليق بالإله سبحانه لأن الإله هو الذى يفرض على عباده أعمالا يكلفهم بها حتى يجعلهم أمامه فى موقف المسئول ويثيب المحسن ويعاقب المسيء

جـ — ارادة الله وإرادة الانسان

١ — الفرق بينهما

كذلك لأجل ان يصحح أبو الهذيل مسئولية الإنسان أمام الله ولأجل أن ينفى العبث عن الله سبحانه جعل للإنسان ارادة إلا أنه فرق بين إرادة الله وإرادة الإنسان فإرادة الله مع مراده أى أنه إذا أراد الله شيئا وجد فى الحال ولهذا يقول أبو الهذيل إن إرادة البارى مع مراده (٢) فكأن إرادة الله يلزمها الفعل وهى حادثة حين إرادة حدوثه . وأما إرادة الإنسان فإنه يستحيل أن يكون معها مرادها فإذا أراد الانسان شيئا فإنه يستحيل ان يوجد مراده مع إرادته ولهذا كان الانسان فى حاجة إلى معونة الله له على تنفيذ ما يريد .

---

(١) المقالات ص ٤٠٣

(٢) نفس المصدر ص ٤١٨

٢ ـ إرادة الباري موجبة لمرادها بخلاف إرادة الانسان

تقدم أن أبا الهذيل قد فرق بين إرادة الإنسان وإرادة الله بأن إرادة الله معها مرادها وأما إردة الإنسان فيستحيل أن يكون معها مرادها .

لهــــذا إذا أراد الله أمرا وجب وجوده لأن الإرادة التى يكون معها مرادها بلا فصل موجبة لمرادها (١) . فكأن أبا الهذيل يقول بفكرة إيجاب الأشياء عن الله وهذه الفكرة فلسفية إلا أن أبا الهذيل لم يقل بما قالت به الفلسفة من قدم الأثر الذى نشأ عن الله بطريق الإيجاب بل يقول إنه حادث كما قال القرآن الكريم ولهذا قال إرادة الله حادثة .

وبناء على ماتقدم فإننا يمكننا أن نقول أيضا إن إرادة الإنسان لاتوجب مرادها لأن مرادها لايكون معها وحيث إن مرادها لايكون معها فهى غير موجبة له .

د ـ الله علة الخير فى الانسان والشيطان علة الشر فيه

١ ــ لقد وصف أبو الهذيل الإله بأنه محسن إلى عباده وأنه جواد وأنه لايفعل إلا الخير وأنه منزه عن الظلم والجور وأنه خلق الخلق لمنفعتهم ، ثم وجد أن الإنسان تارة يفعل الخير وهذا يكون سببا فى سعادته وتارة يفعل الشر وهذا يكون سببا فى شقائه لكن الله الجواد الله المنزه عن فعل الشر لايريد للإنسان إلا سعادته وإلا نفعه من أين اذن يأتى الشر للإنسان وما السبب الذى دعاه لعمل الشر ؟ يقول أبو الهذيل . الخاطر الداعى إلى الطاعة من الله وخاطر المعصية من الشيطان (٢) . إذن الله علة الخير فى الإنسان وليس علة الشر ، وأما الشر الذى يأتيه فسببه وعلته الشيطان .

---

(١) المقالات ص ٤١٨

(٢) نفس المصدر ص ٤٢٩

٢ — أصل هذه الفكرة فى الفلسفة .

إذا بحثنا عن أصل هذه الفكرة (فكر أن الله علة الخير فقط) وجدنا أصلها فى الفلسفة اليونانية عند أفلاطون . يقول أفلاطون : إن الله جواد من ذاته والجواد لايميل إلى الشر وإذا كان لايميل إلى الشر فإنه لايضر غيره ولا يفعل الشر بوجه ولايكون سببا للشر . ثم الجواد لايكون الاخيرا فهو علة كل مايقع من الخير فليس الجواد إذا علة لكل شىء يقع بل هو علة الخير لاعلة الشر ، وعلى ذلك فإن الله ليس علة كل شىء كما يقال لأنه جواد من ذاته ولما كان الخير والشر متساويين فى الوجود بل وربما يغلب الشر فلا نقل إن الله سبب كل مايعرض الإنسان إذ هو علة الخير فقط وأما الباقى فهو من علة أخرى غير الإله (١) .

إذن الإله ليس علة الشر عند أفلاطون بل هو علة الخير فقط لأنه جواد والجواد لايفعل إلا الخير فأما الشر فانه منزه عنه وأن الذى يفعله هو قوة أخرى قال عنها أبو الهذيل إنها الشيطان . إذن يقول أبو الهذيل كما قالت الفلسفة قبله أو بعبارة أخرى كما قال أفلاطون : بأن الله علة الخير فى الإنسان وأما الشر فليس علة فيه . وعلى هذا نكون قد عرفنا أصل هذه الفكرة فى الفلسفة اليونانية .

هـ — معرفة الإنسان بالله اضطرارية فطرية

١ — معرفة أن الله واحد وعادل

تقدم أن قلت إن أبا الهذيل قسم المعارف الإنسانية إلى قسمين . معارف اضطرارية وهى معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعى إلى معرفته . ومعارف

(١) المحاضرات للاستاذ سنتلانا كما نقله عن الجمهورية

اكتسابية وهى المعرفة الناشئة عن الحواس أو القياس . ثم إنه لما تكلم على معارف الطفل قال إنه يلزم الطفل بعد معرفته بنفسه أن يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل فكأن معرفة الله وأنه واحد وعادل أمر اضطرارى فطرى فى الإنسان عند أبى الهذيل وأن الانسان لا اختيار له فى هذه المعرفة وأنها فطرية والأمور الفطرية الطبيعية لا اختيار فيها للإنسان .

٢ ـ معرفة الواجب نحو الله

قسم أبو الهذيل الواجب نحو الله إلى قسمين : واجب على الإنسان لله بفطرته يدركه بنفسه لا بواسطة رسول ولا مرشد ولكن فطرته التى خلقه الله عليها هى التى تهديه إلى ذلك الواجب وإذا لم يقم به بناء على هذه المعرفة الفطرية كان مقصرا فى حق الله واستحق بذلك العقاب . والواجب الآخر هو الذى لا يعرفه إلا عن طريق السمع بواسطة رسول من عند الله يرشده إليه. والذى يهمنا هنا هو الواجب الأول الذى قال فيه أبو الهذيل إنه واجب فطرى ولهذا يقول . إن الطفل لا يلزمه فى الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل ولكن عليه أن يأتى مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى إنه لم إن يأت بذلك كله فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحال الثالثة مات كافرا وعدوا لله تعالى مستحقا للخلود فى النار . اذن أول شىء يجب على الطفل عند أبى الهذيل بعد معرفته بنفسه هو أن يعرف الله وأنه واحد وأنه عادل وأن عليه لله واجبات يجب عليه آداؤها وإلا كان مقصرا واستحق العقاب والخلود فى النار . وهو يقول إن هذه المعرفة اضطرارية لا اختيار للإنسان فيها وإذا كانت اضطرارية فإنها تكون فطرية كمعرفة الإنسان نفسه وبهذا قد عول أبو الهذيل على عقل الإنسان كثيرا فى معرفة الله ومعرفة أنه واحد وعادل ومعرفة الواجب عليه نحو الله سبحانه

٣ - أصل هذه الفكرة فى الفلفسة

إن هذه الآراء فى معرفة الله ومعرفة الواجب على الإنسان نحوه التى قال بها أبو الهذيل تشبه ما ذهبت إليه الرواقية من أن الانسان لو عرف ما حبته الطبيعة به من العقل واستكشفه فى نفسه فإن عقله يرشده إلى قانون الخير ويرشده إلى الواجب عليه نحو العقل الكلى لأن عقل الانسان جزء من العقل الكلى . كأن الانسان بفطرته مستعد لإدراك العقل الكلى عندهم الذى هو بمثابة الإله ومستعد لمعرفة الواجب نحو هذا العقل الكلى وعليه أن يعمل إذا عرف هذا على أن توافق إرادته الجزئية الارادة الكلية ولهذا يقولون . فوظيفة الإنسان أن يستكشف فى نفسه العقل الطبيعى، أن يترجم عنه بأفعاله أى أن يحي وفق الطبيعة والعقل . (١) فأنت ترى من هذا أن هناك تشابها فى أصل الفكرتين وأن كلا منهما اعتمد على عقل الإنسان فى معرفة الله على حد تعبير أبى الهذيل أو الطبيعة على حد تعبير الرواقية وكذلك فى معرفة الواجب نحو الله أو نحو الطبيعة .

و - مسئولية الانسان أمام الله

١ - الإنسان فى الدنيا مختار وفى الآخرة مجبور .

لأجل أن يصحح أبو الهذيل مسئولية الإنسان أمام الله وأنه لعدله لا بد من أن يثيب المطيع بدخول الجنة ويعذب العاصى بدخول النار قال باختيار الانسان لأفعاله فى الدنيا وأما فى الآخرة فإنه ليس مكلفا فيها بشيء ولهذا فإنه مجبور هناك واستدل على وجوب اختيار الإنسان فى الدنيا بقوله - ردا على المجبرة القائلين بأن الكافر قادر على الكفر الذى هو فيه غير قادر على

---

(١) تاريخ الفلسفة الاستاذ يوسف كرم ص ٢٠٦

الإيمان الذى تركه ـ بأنه إذا كان الكافر غير قادر على الخروج من الكفر الذى هو فيه فقد صح انه ليس بمختار ولا فاعل له بل هو مضطر إليه مجبر عليه لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه .

وإذا كان الانسان مجبورا على أمر من الأمور فلا يصح أن يكون مسئولا لأن الانسان لا يسأل إلا على ماله فيه اختيار وأما إذا سئل عن الشيء وهو مجبور على إتيانه كان هذا السؤال عبثا والإثابة عليه أو العقاب أيضا عبثا . لهذا أراد أبو الهذيل أن يصحح مسئولية الإنسان أمام الله بإثبات الاختيار له فى الدنيا ـ وهو القـــدرة على فعل الشيء أو فعل ضده ـ وأما فى الآخرة فلعدم المسئولية فيها لأنها ليست دار محنة ولا بلاء بل هى دار جزاء فإنه لم يجد نفسه فى حاجة إلى القول بالاختيار بل بالعكس قال بوجوب أن تكون أفعال الانسان جبرية وإلا لأصبح مسئولا عن أعماله فالتكليف عنده هو علة القول بالاختيار ، ولهذا قال فى تعليل الجبر فى الآخرة : ولو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها لكانوا مأمورين منهيين . ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ولم تكن دار ثواب وعقاب وكان سبيلها سبيل الدنيا .

٢ — الإنسان صحيفة بيضاء فهو لاخير ولاشرير بفطرته

كما أراد أبو الهذيل تبرير مسئولية الإنسان أمام الله بإثبات الاختيار له كذلك هو يقول بأن الإنسان ليس خيرا بطبعه ولاشريرا بطبعه وإنما خلق صحيفة بيضاء صالحة للخير والشر بفطرته وهو لهـــذا يقول : إن الله خلق الكافر لاكافرا ثم إنه كفر وكذلك المؤمن . (١) وإذا كان الإنسان لم يفطر

(١) المقالات ص ٢٢٩

على الخير ولا على الشر وإنما هو الذى يفعل مايفعله باختياره فهو الذى يفعل الخير بإرادته والشر بإرادته كان جديرا بأن يكون مسئولا عن أعماله محاسبا عليها أمام الله مجزيا عليها بالثواب أو بالعقاب . إذن صح عند أبى الهذيل كون الإنسان مسئولا عما يأتى ويذر من الأعمال .

٣ — أصل الفكرتين فى الفلسفة اليونانية

أما الفكرة الأولى : وهى فكرة الاختيار فقد أجمعت عليها الفلاسفة فأما أفلاطون وسقراط فإنهما قالا باختيار الإنسان فقول أفلاطون فى الجمهورية على لسان لاخيس — كما تقدم — الفضيلة لا تساء فمن أكرمها أكثر نال منها أكثر ومن ازدراها نال أقل فالذى يختار هو المسئول وليست السماء ملومة (١) فقوله هذا يدل على اختيار الإنسان لأفعاله وأصرح من هذا قوله على لسان سقراط (٢) ولا ريب عندى فى أننا إذا اتبعنا مشورتى فآمنا بخلود النفس وامتلاكها الحرية على فعل الخير والشر فأننا نظل فى طريق العلاء . وإن كان أفلاطون قد أضعف من شأن الاختيار قليلا بالنسبة للرجل الذى أتى الرذيلة غير عالم بأنها رذيلة .

وأما أرسطو فإنه أثبت للإنسان إرادة واختيارا وجعل الاختيار هو الاشتهاء المروى لأشياء هى فى مقدورنا ... ثم يقول . وموضوع الإرادة هو دائما الخير بإطلاقه أى مايلوح للشخص أنه خير والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقى ويؤثره والرجل الشرير يقع غالبا على الخير الظاهر لأن رائده اللذة والألم يتوهم اللذة خيرا والألم شرا فيسىء الاختيار . ثم قال : ينتج من كل ماتقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه فالرذيلة إرادية كذلك لأنه إذا كان الفعل متعلقا بنا فالترك يتعلق بنا أيضا والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة يشهد بذلك الضمير وتصرف المشرعين فى توزيع

---

(١) الجمهورية ص ٢٨٥

المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والاكراه والجهل غير المقصود (١) .

إذن كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو يثبت الاختيار للإنسان فى أفعاله وإذا كان مختارا لأفعاله الصالحة وغير الصالحة أو الخيرة والشريرة فهو مسئول عنها معاقب على الشر ومثاب على الخير وإن كان أفلاطون قد أخذته الشفقة على الجاهل ولكن على كل حال كل منهم قد أثبت الاختيار للإنسان ليصحح مسئوليته وهذا هو ماقاله أبو الهذيل .

وأما الفكرة الثانية (وهى أن الإنسان صحيفة بيضاء) التى قال بها أبو الهذيل أيضا فإن لها أصلا هى الأخرى فى الفلسفة وذلك أن الفلاسفة اختلفوا فى الإنسان لأجل تحقيق المسئولية الأخلاقية ، فبعضهم قال إنه شرير بفطرته وبعضهم قال إنه خير بفطرته ، وقال بعضهم إن بعض الناس خير بفطرتهم وبعضهم شرير بفطرته ، وبعضهم صالح للخير والشر . وقال آخرون لاهذا ولاذاك ولكن الإنسان صحيفة بيضاء صالح للخير والشر . فأنت ترى من هذا أن أبا الهذيل قد اختار أحد الآراء الفلسفية وهو أن الإنسان لاخير بفطرته ولاشرير بفطرته وإنما كالصحيفة البيضاء صالح للخير والشر وذلك لأجل أن يصحح مسئوليته وأن هذه الفكرة أصلها فكرة فلسفية .

إلى هنا نكون قد انتهينا ـ بعون الله وقوته ـ من ذكر آراء أبى الهذيل ومدى تأثير الفلسفة اليونانية فيها . والآن نريد أن ننتقل إلى الباب الأخير لنبين فيه موقف العلماء من آراء أبى الهذيل ثم نذكر حكمنا على هذه الآراء .

---

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٥٠

الباب الثالث

موقف العلماء من آراء أبي الهذيل

والحكم على هذه الآراء

الفصل الأول

موقف العلماء من آراء أبي الهذيل

لقد انقسم العلماء بالنسبة إلى آراء أبي الهذيل إلى قسمين :

قسم وافقه فيما ذهب إليه . وقسم خالفه فيه . أما الذين وافقوه فهم أكثر المعتزلة ، وأما الذين خالفوه فبعضهم معتزلى وبعضهم غير معتزلى .

١ ـ أما الذين خالفوه من المعتزلة فهم إبراهيم النظام والأسوارى ومعمر وبشر بن المعتمر وجعفر والإسكافى ، وهؤلاء خالفوه فى قوله :

١ — يجب أن يكون للحركات نهاية حتى يكون لها بداية لأنه لو لم تكن للحركات نهاية لم يكن لها بداية ولو لم يكن لها بداية كان العالم قديما وهذا باطل لأنه حادث فوجب أن يكون للحركات نهاية . هذا رأى أبى الهذيل وأما هؤلاء فقد ردوا عليه بما يأتى وهو . إنما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها ، فلو لم يكن لها أول تبتدىء منه لاشىء قبله أول لاستحال وقوع شىء منها ، وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أولا ابتدأت منه وإذا كان المبتدىء لها من لا يجوز عليه التغيير جاز أن يديمها أبدا ولا يقطعها . ثم قالوا أيضا

فى إيجاب أن حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله وهذا محال وليس فى إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله فكأنهم يقولون لأبى الهذيل لا يلزم من عدم نهاية الأشياء عدم أوليتها ، لأن هناك فرقا بين أوائل الأشياء وأواخرها وأن ابتداء الأشياء إنما يكون من أوائلها لا من أواخرها وعدم ابتداء الأشياء محال ، لأنها لو بقيت تتسلسل ولم تقف عند شىء تبتدىء منه استحال وقوع شىء منها ، لكن قد وجدت الأشياء فاستحال ألا يكون لها أول تبتدىء منه وثبت أن لها أولا ابتدأت منه . ثم قالوا أيضا لو قلنا إن حركة قبل حركة لا إلى أول لزم أن لا يتقدم الفاعل على فعله وهذا باطل . ولكن لا يلزم من قولنا إن هناك حركة بعد حركة إلى ما لا نهاية أن لا يتقدم الفاعل على فعله وإذن يكون هناك فرق بين عدم آخرية الحركة وعدم أوليتها لأن عدم آخريتها لا يترتب عليه محال وأما عدم أوليتها فإنه يترتب عليه محال وهو إما عدم وجود الأشياء وإما عدم سبق الفاعل على فعله فبطل إذن القول بعدم أولية الحركة ولم يبطل القول بعدم آخريتها .

٢ — مخالفة النظام له فى القول بالطفرة

كان النظام لا يقول بالجزء الذى لا يتجزأ ، وأما أبو الهذيل فإنه كان يقول به فلما ألزم أبو الهذيل النظام القول ببطء الحركة وسرعتها وأن هناك فرقا بين الحركات فى السرعة والبطء اضطر النظام إلى أن يقول بالطفرة وقال أبو الهذيل فى مقابلة القول بالطفرة فى الفرق بين الحركات السريعة والبطيئة بأن الفرق بين الحركات السريعة والبطيئة هو تخلل السكنات فالحركات السريعة لا يتخلل بينها سكنات كثيرة وأما البطيئة فإنه يتخلل بينها سكنات كثيرة فكأن أبا الهذيل والنظام اختلفا فى أمرين أحدهما القول بالجزء الذى لا يتجزأ وعدم القول به . والآخر القول بالطفرة وعدم القول بها لتفسير سرعة الحركات وبطئها .

٢ - مخالفة النظام أيضا فى القول بأن الله يقدر على الظلم أو لا يقدر عليه

وذلك أن أبا الهذيل كان يقول أن الله لا يفعل الظلم ولكنه يقدر عليه وأما النظام فإنه يقول : إن الله لا يفعل الظلم ولا يقدر عليه . وذلك أن أبا الهذيل كان يقول لو لم يقدر الله على الظلم لكان عاجزا والعجز عليه محال ولكن لما كان الله عادلا فإنه لا يفعل الظلم والجور . وأما النظام فإنه يقول إن من يقدر على الشيء لا مانع يمنعه من فعله ، فلو قلنا إن الله قادر على الظلم لم يكن هناك مانع يمنعه من فعله وفعل الظلم من الله محال فإذن الإله لا يفعل الظلم ولا يقدر عليه . وغير هذا كثير قد اختلف فيه أبو الهذيل وتلميذه النظام .

ب - أما الذين خالفوه من غير المعتزلة فهم كثيرون

١ - ابن الروندى (١) لقد ألف ابن الروندى الذى عاش فى القرن الثالث الهجرى كتابا سماه « فضيحة المعتزلة » وكان هذا الكتاب سندا لمن طعنوا على المعتزلة وآرائهم وشنعوا عليهم ولهذا يقول الدكتور نيبرج (٢) ودليل ذلك (أى دليل أن هذا الكتاب كان مرجعا لأعداء المعتزلة) أن البغدادى فى تأليف كتاب « الفرق بين الفرق » أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الروندى كما يرى عند مقابلة الكتابين . . . ثم قال ، وأما الشهرستانى فقد ورد فى كتابه « الملل والنحل » ما يدل على معرفته بكتاب « فضيحة المعتزلة » إذ ذكر ابن الروندى فى بعض مواضعه ونقل عنه أشياء .

ولقد عرفت كتاب ابن الروندى (فضيحة المعتزلة) من كتاب الانتصار

---

(١) كتاب الانتصار ص ٤٤

(٢) نفس المرجع ص ٨

لأبي الحسين عبدالرحيم الخياط المعتزلي ، ولقد شنع ابن الروندي في كتابه هذا على أن أبي الهذيل كثيراً ، وكان يتولى الرد عنه أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار ، فمثلا يقول ابن الروندي إن أبا الهذيل كان يقول : إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها لاتتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه ، فقيل له فيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن يفني شيئا من خلقه أو أن يبقيه أو أن يحييه أو أن يميته أو أن يحركه أو أن يسكنه ؟ قال هذا كله محال ، فقيل له أفليس هو المبقي لما بقي عنه والمسكن لكل ساكن منه والمحيي لكل ذي روح ؟ قال بلى . فقيل له فيجوز أن يبقي شيئا لايوصف بالقدرة على تبقيته ولايجوز منه إفناؤه وأن يحيي شيئا ويسكنه؟ وليس بقادر على إماتته ولاتحريكه ؟ قال نعم . ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله . ثم قال هذا وهو يزعم أنه لايقدر على العدل من لايقدر على الجور ، ويلزم أصحاب النجار أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه (١) . فكأن ابن الراوندي يلزم أبا الهذيل في قوله : إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ونهاية بأن هذا يؤدي أن الله لا يقدر أن يفني شيئا من خلقه أو أن يبقيه أو أن يحييه أو أن يميته أو أن يحركه أو يسكنه .

ثم بين له أنه كيف تقول إن الله لايقدر على إبقاء الأشياء ولا على إحيائها وإماتتها وتحريكها وتسكينها وهو الذي أبقاها وأحياها وحركها وسكنها ؟ وكيف ان الله لايبقي شيئا ولايوصف بالقدرة على تبقيته ؟ وكيف يحرك شيئا ويسكنه ولايوصف بالقدرة على تحريكه وتسكينه ؟ وكأن أبا الهذيل بهذا يجوز وقوع الشيء من فاعله مع عدم صحة اتصافه به مع أنه يمنع أن يوصف الشيء بصفة إذا لم يكن قادرا على الاتصاف بضدها فهو يمنع - كما يقول ابن الراوندي - أن يكون الله قادرا على العدل ولايكون قادرا على الجور . ويلزم المجبرة أيضا بأن الكافر إذا قدر على الكفر كما يقولون فيجب أن يقدر

---

(١) الانتصار ص ٩

على ضده وهو الإيمان . وبهذا أوقعهم فى التناقض لمنعهم قدرة الكافر على الإيمان مع قدرته على الكفر ، وبهذا يكون أبو الهذيل قد غلط غلطا فاحشا عند ابن الروندى . وأمثال هذا كثير حكاه صاحب الانتصار وفى كل اعتراض من ابن الروندى على أبى الهذيل كان يتولى الرد عن أبى الهذيل أبو الحسين الخياط

٢ — ابن قتيبة الدينورى (١)

١ ـ رده رأى أبى الهذيل فى الصفات وأنها عين الذات

من الذين تولوا الرد على ابى الهذيل فى بعض آرائه ابن قتيبة الدينورى فقد رد عليه فيما ذهب إليـــه من أن صفات الله نفس ذاته فقال فى كتابه « الاختلاف فى اللفظ » (٢) وتعمق آخرون فى النظر وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد بنفى التشبيه عن الخالق فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال والعفو واشباه ذلك فقالوا نقول هو الحليم ولا نقول بحلم وهو القادر ولا نقول بقدرة وهو العالم ولا نقول بعلم . ثم قال مبطلا هذا الرأى وهو رأى أبى الهذيل بقوله (٣) : كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا أسألك عفوك، وأن يقولوا «يعفو بحلم ويعاقب بقدرة» والقدير هو ذو القدرة والعفو هو ذو العفو ، والجليل هو ذو الجلال، والعليم هو ذو العلم ، فلما زعموا أن هذا مجاز قيل لهم ما تقولون فى قول القائل : غفر الله لك وعفا عنك وحلم الله عنك . أمجاز هو لهم أم حقيقة ؟ فإن قالوا هو مجاز ، فالله لا يغفر لأحد ولا يعفو عن أحد ولا يحلم عن أحد على الحقيقة ولن يركبوا هذه ، وإن قالوا هو حقيقة فقد وجب فى المصدر ما وجب فى الصدر لأنا نقول غفر الله مغفرة وعفى عفوا وحلم حلما فمن المحال أن يكون واحد حقيقة والآخر مجازا ، فكأن ابن قتيبة ينكر على أبى الهذيل ومن قال بقوله من أنه ليس هناك صفة وإنما هناك

---

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦

(٢) ص ٢٣

(٣) الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة ص ٢٣

الذات فقط لأن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ويرد ابن قتيبة هـــذا الرأى بأنه يخالف إجماع الناس ويخالف اللغة لأن اللغة تدل على أن الاتصاف بشىء يدل على منزعه فإن اتصاف الله بأنه عالم وقادر يدل على أن منشأ هذين الوصفين ومنزعهما وهما القدرة والعلم ثابتان لله تعالى . هذا رد ابن قتيبة على أبى الهذيل فى رأيه فى الصفات وأنها عين الذات رأيه بأن الانسان مختار .

ب — رده قول أبى الهذيل بالاختيار

بدأ ابن قتيبة رده على أبى الهذيل رأيه بأن الإنسان مختار بقوله (١) فأما الكلام فليس من شأننا ولا أرى أكثر من هلك إلا به ويحمل الدين على ما يوجبه القياس . ثم قال : ألا ترى أن أهل القدر حين نظروا فى قدر الله الذى هو سره بآرائهم وحملوه على مقاييسهم أرتهم أنفسهم قياسا على ما جعل فى تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخالق على الخلق — أن يجعلوا ذلك حكما بين الله وبين العدل فقالوا بالتخلية والإهمال وجعلوا العباد فاعلين لما لا يشاء وقادرين على ما لا يريد كأنهم لم يسمعوا بإجماع الناس على « ما يشاء الله كان وما لا يشاء لا يكون » وقالوا كيف يضل ويعذب ويريد ويكره ويحول ويكلف وهل قصر فاعل هذا عن أفحش الظلم ؟ ثم أخذ فى رد هذا الرأى بعد تقريره قائلا : ونسوا ما يلزمهم فى اختلاف الحكمين وأن من ملك البعض ليس كمن ملك الكل وأن الخلق كله لله يحى ويميت ويفقر ويغنى ويصح ويسقم . ثم قال : وإنه لو لم يرد المعصية لما هيأهم هيئة المعصية ولما ركب فيهم آلة الشهوة كما طبع الملائكة ولا سلط عليهم عـــدوهم ثم أمرهم بالاحتراس وأنى للضعيف الاحتراس ممن حرست منه السماوات بالنجوم ومنع من الاستماع بالرجوم وجعل له السبيل إلى القلوب من حيث لا يرى . . . ثم قال أيضا (٢) ولما أطرد لهم القول على ما أصلوا ورأوه حسن الظاهر قريبا من النفوس يروق

(١) الاختلاف فى اللفظ ص ١٢
(٢) الاختلاف فى اللفظ ص ١٤

الناعمين ويستميل قلوب الغافلين نظروا فى كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة والمخارج البعيدة وجعلوه عويصا وألغازا وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح فى النظر ولا فى اللغة كقولهم فى « يضل من يشاء » ينسبهم إلى الضلال « ويهدى من يشاء ينسبهم إلى الهداية وما فى نسبتهم إلى ذلك حتى يعيد ويبدى ولو أراد النسبة لقال يضللهم كما يقال يخونهم ويظلمهم أى ينسبهم إلى ذلك . وإذن يرد ابن قتيبة على أبى الهذيل وأصحابه فى قولهم « باختيار الإنسان وأنه يفعل المعاصى والشرور باختياره » بأن هذا يخالف الاجماع ويخالف ما طبع الله الناس عليه من الشهوات ومن وجود الدواعى الداعية إلى ذلك وأنهم برأيهم هذا أيضا قد أولوا القرآن على غير حقيقته وهكذا لم يرض ابن قتيبة بالقول بأن الإنسان يأتى أفعاله مختارا وغير هذا كثير قد أخذ ابن قتيبة فى تفنيده وإبطاله فى كتابه (الاختلاف فى اللفظ) .

٤ — ابن حزم الظاهرى [١] وأبو الهذيل

١ — رد ابن حزم على أبى الهذيل فى قوله « إن الروح عرض »

قال ابن حزم فى كتابه « الفصل » (٢) بعد أن بين أن الأشعرية تتفق مع أبى الهذيل فى القول (بأن الأرواح أعراض تفنى ولا تبقى وقتين فإذا مات الميت فلا روح هنالك أصلا) ومن عجائب اصحاب هذه المقالة الفاسدة قولهم : إن روح الإنسان الآن غير روحه قبل ذلك وأنه لا ينفك تحدث له روح ثم تفنى ثم روح ثم تفنى وهكذا أبدا وإن الإنسان يبدل ألف ألف روح وأكثر فى مقدار أقل من ساعة زمانية . ثم قال وهذا يشبه تخليط من هاج به ابرسام .

---

(١) هو أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى صاحب الفصل المتوفى سنة ٤٥٦ ﻫ

(٢) ج ٤ ص ٥٧

فكأن ابن حزم يرد هذا القول ، قول ان الروح عرض وأنه يفنى ويتجدد حيث إنها عرض ، ويشبه من يقول به بالمجانين الذين لا عقول لهم ويخلطون فى كلامهم . وتقدم أنه نسب هذا القول إلى جالينوس وأن أبا الهذيل تأثر به فى هذا القول .

ب - رده على أبى الهذيل قوله، إن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع .

قال ابن حزم (١) : وأما قول أبى الهذيل بأن الجنة والنار لا يفنيان ولا يفنى أهلهما إلا أن حركاتهم تفنى ويبقون بمنزلة الجماد ولا يتحركون وهم فى ذلك أحياء متلذذون أو معذبون فإنه لا حجة له إلا أنه قال كلما أحصاه العدد فهو ذو نهاية ولا بد ، والحركات ذات عدد فهى متناهية ، ثم قال : فظن أبو الهذيل لجهله بحدود الكلام وطبائع الموجودات أن مالم يخرج إلى الفعل فإنه يقع عليه العدد وهذا خطأ فاحش لأن مالم يخرج الى الفعل فليس شيئا ولا يجوز أن يقع العدد إلا على شىء ، وإنما يقع العدد على ما يخرج الى فعل من حركات أهل النار والجنة فمتى ماخرج فهو محدود متناه وهكذا ابدا . . ثم قال : وأيضا فإن الذى فر منه فى الحركات فإنه لازم له فى مدد سكونهم وتنعمهم وتألمهم لأنه مقر بأنهم يبقون ساكنين متنعمين ومتألمين بالعذاب ، وبالضرورة ندرى أن للسكون والنعيم والعذاب مددا تعد كل ذلك كما تعد الحركة مددها ولا فرق . وأيضا فإن كان ماقاله أبو الهذيل صحيحا لكان أهل الجنة فى عذاب واصب وفى صفة المخدور المفلوح ومن أخذه الكابوس ومن سقى البنج وهذا غاية النكد والشقاء .

وإذن يكون ابن حزم قد رد على أبى الهذيل فى قوله بفناء حركات أهل الجنة والنار بثلاثة ردود : أولا أن مالم يخرج إلى الفعل لا يحصره العدد وحركات أهل الجنة والنار من هذا النوع لأنها لا تخرج كلها إلى الفعل لخلودهم .

---

(١) الجزء الرابع ص ٥٠

ثانيا ان ما لزم أبا الهذيل فى الحركات يلزمه فى السكون لأن لكل منهما مددا تحصره وتعده . ثالثا أن هذا لا يجعل قيمة للنعيم عند أهل الجنة بل يجعلهم معذبين كأنهم قد سقوا البنج وصاروا مخدورين لا يحسون ولا يتمتعون بما حباهم الله به .

جـ ـ رده عليه فى أن الجسم وقت خلق الله له لا ساكن ولا متحرك

قال ابن حزم (١) : وأما من قال إن الجسم فى أول خلق الله له ليس ساكنا ولا متحركا (وقد عرفنا أن هذا قول أبى الهذيل) فكلام فاسد لأنه لا يتوهم معنى ثالث ليس حركة ولا سكونا وهذا لا يتشكل فى النفس ولا يثبته عقل ولا سمع . وأيضا فلأنه قول لا دليل عليه فهو باطل ولا شك فى أن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلقه فى زمان ومكان وإذ لا شك فى ذلك فالجسم فى أول حدوثه ساكن فى المكان الذى خلقه الله تعالى فيه ولو طرفة عين ثم إما أن يتصل سكونه فيه فتطول إقامته فيه وإما أن ينتقل عنه فيكون متحركا عنه . وبهذا أبطل ابن حزم قول ابى الهذيل بأن الجسم ليس ساكنا ولا متحركا وقت خلق الله له بثلاثة أدلة :

أولا ـ أنه ليس هناك معنى ثالث غير الحركة والسكون أى إن الجسم إما ساكن وإما متحرك .

ثانيا ـ أن هذا القول لادليل عليه وكل مالادليل عليه فهو باطل

ثالثا ـ أن الله إذا خلق الجسم لابد أن يخلقه فى زمان ومكان فهو وقت خلقه ساكن فإن انتقل من هذا المكان فقد تحرك وإن بقى فيه فقد بقى ساكنا وبهذا بطل قول ابو الهذيل عند ابن حزم بأن الجسم وقت خلق الله له ليس ساكنا ولا متحركا .

---

(١) الفصل جـ ٥ ص ٣٦

د ـ رد ابن حزم على أبى هذيل فى قوله بالجزء الذى لا يتجزأ

قال ابن حزم : (١)أما أبو الهذيل نخلط فى هذا الباب وحق لمن رام نصر الباطل أن يخلط فقال (أبو الهذيل) إن الجزء الذى لا يتجزأ ذو حركة وسكون يتعاقبان عليه وأنه يشغل مكانا لا يسع معه غيره وأنه أقرب إلى السماء من مكانه الذى هو عليه من الأرض ، ثم قال ابن حزم ردا على هذا : وهذا غاية التناقض ، إذ ما كان هكذا فله مساحة بلاشك وهو ذو جهات ست فللمساحة أجزاء من نصف وثلث وأقل وأكثر وما كان ذا جهات فالذى منه فى كل جهة غير الذى منه فى الجهة الأخرى بلا شك . وما كان هكذا فهو محتمل للتجزى بلا شك . فابن حزم يريد بهذا أن أبا الهذيل متناقض فى قوله بالجزء الذى لا يتجزأ ووصفه له بأنه ذو مكان لأن ما كان ذا مكان لابد أن يكون ذا مساحة وما كان ذا مساحة لا بد أن يكون له جهات وما له جهات لا بد أن ينقسم .

ه ـ ابن سينا ورده رأى أبى الهذيل فى القول بأن التفاوت بين الحركات فى السرعة والبطء إنما هو بتخلل سكنات بين الحركة .

قال ابن سينا(٢): نقول : إن الحركة إن كانت مؤلفة من حركات لا تتجزأ لم يجز أن تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ من حركة إلا والأسرع أقل سكنات والأبطأ أكثر سكنات وإلا فليقطع جرمٌ ما فى وقتٍ ما بحركة غير متجزئة مسافةً ما فتلك المسافة إن كانت متجزئة فالحركة عليها متجزئة وقد

---

(١) الفصل جـ ٥ ص ٦٦

(٢) كتاب النجاة ص ١١٠ . لابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨

فرضت غير متجزئة وإن كانت غير متجزئة فالابطأ يقطع فى ذلك الزمان إما مثلها وإما أكثر منها فإن قطع مثلها فليس أبطأ وإن قطع أكثر منها فهو أسرع وإن قطع أقل فقد تجزأت المسافة وهذا كله خلف . لكن من الظاهر أن الحركة تكون أسرع من حركة وأبطأ لا بسبب السكنات فإذن ليس حركات لا تتجزأ ولا فى غاية السرعة وليست السرعة والإبطاء بسبب تخلل السكنات بل قد يكونان فى نفس الحركة وهى متصلة لشدتها وضعفها .

اذن ابن سينا لا يقول كما قال أبو الهذيل بأن السرعة والبطء فى الحركة بسبب تخلل سكنات وعدم تخللها وأن الأسرع فى الحركة أقل سكنات وأن الابطأ اكثر سكنات وذلك لأن كلا منهما يخالف الآخر فى القول بالجزء الذى لايتجزأ ، فإن أبا الهذيل يقول به ، وأما ابن سينا فإنه ينكره ، ولهذا كان رده على أبي الهذيل مبنيا على إبطال القول بالجزء الذى لا يتجزا .

٦ ـ الامام الغزالى يرد قول أبي الهذيل بان الله يفنى العالم بصفة هى الفناء وليست فى محل

قال الامام الغزالى (١) . عند ذكره رأى الفلاسفة أن العالم لا ينعدم ثم رد الفرق المتكلمة عليهم ومن بين هذه الفرق فرقة المعتزلة التى تقول إن الله يفنى العالم بصفة تسمى الفناء : أما المعتزلة فإنهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء يخلقه الله لافى محل فينعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية ثم بعد هذا قال الغزالى مبطلا هذا الرأى : وهو فاسد من وجوه أحدها أن الفناء ليس موجودا مفعولا حتى يقدر خلقه ثم إن كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ؟ ثم لم يعدم

---

(١) المتوفى سنة ٥٠٥ هـ . فى كتابه تهافت الفلاسفة ص ٢٢

العالم ؟ فإنه إن خلق فى ذات العالم وحل فيه فهو محال لأن الحال لاقى المحلول فيه فيجتمعان ولو فى لحظة ، فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وإن خلقه لافى العالم ولافى محل فمن أين يضاد وجود العالم ؟ ثم فى هذا المذهب شناعة أخرى وهى أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر إلا على إحداث فناء يعدم جواهر العالم كلها لأنها إذا لم تكن فى محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة .

وعلى هذا قد أبطل الغزالى قول أبى الهذيل إن الله يفنى العالم بصفة هى الفناء بإلزامه له بأحد أمرين : إما لأن الفناء لايمكن أن يفنى العالم لأنه لا يكون ضدا له وإما لأن الله لايقدر على إفناء بعض جواهر العالم دون بعض بل لايفنيهم إلا دفعة واحدة لأن نسبة صفة الفناء إلى الكل على وتيرة واحدة وفى هذا إثبات عجز الإله وعجز الإله مستحيل فاستحال ماأدى إليه وهو القول « بأن الله يفنى العالم بصفة هى الفناء »

٧ — الأشاعرة :

وقد خالف الأشاعرة أبا الهذيل فى كثير من آرائه ولكنا سنذكر بعض ماخالفوه فيه ونترك الباقى خوف التطويل . أما بعض ماخالفوه فيه فهو :

ا ـ قولهم بزيادة الصفات خلافا لما قال به أبو الهذيل . قال صاحب المواقف تحت عنوان «المرصد الرابع فى الصفات» (١)

المقصد الأول فى إثبات الصفات على وجه عام . ذهب الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة فهو عالم بعلم قادر بقدرة الخ . ثم قال : وذهب الفلاسفة والشيعة والمعتزلة إلى نفيها ثم قال : احتج الأشاعرة بوجوه وبعد أن ذكر

---

(١) ص ٢٧٩ . (كتاب المواقف)

الوجه الأول قال : (١) الثانى (أى من الوجوه التى ذكرها الأشاعرة على زيادة الصفات) لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا الله الواجب بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل (وهو عدم إفادة الحمل لأن الحمل يجب أن يكون مفيدا ، وأيضا قال لو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا وأنه ضرورى البطلان .

فإذن الأشاعرة يخالفون أبا الهذيل فى القول بعدم زيادة الصفة على الذات وأنهم احتجوا لهذا القول بأمرين : أحدهما لو كان العلم أو القدرة نفس الذات لم يفد الحمل وعدم إفادة الحمل باطل

ب ـ ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعال العبد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها خلافا لما قال به أبو الهذيل من أن أفعال العبد الاختيارية واقعة بقدرته محتجا بأنه لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة وأجاب صاحب المواقف الذى ذكر هذا الدليل للمعتزلة عن الأشاعرة فقال (٢) والجواب منع الملازمات المذكورة وهو أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه بسلامته من الآفة وعاهته فإن ذلك باعتبار أنه محل لها لا يؤثر فيه .

وأما الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة الماء فكذا ها هنا لا يصح أن يقال لم أثاب عقيب أفعال

---

(١) ص ٢٨٠ (نفس المرجع)
(٢) متن المواقف ص ٣١٤

مخصوصة وعاقب عقيب أفعال أخرى ؟ ولم لم يفعلهما ابتداء ؟ أو لم يعكس فيهما ؟ .

وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعى للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وذلك إذا وافق مادعاه الشرع إليه ومعصية إذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لاشيئا موجبا لاستحقاقهما هذا رد الأشاعرة على أبى الهذيل ومن قال بما قال به من أن العبد مختار لأفعاله .

جـ — قول الأشاعرة بأن الأفعال المتولدة من فعل العبد ليست من فعله وإنما هى من فعل الله خلافا لما قاله أبو الهذيل ومن وافقه فى هذا .

كما قالت الأشاعرة بإسناد أفعال العبد المباشرة لله قالت أيضا بإسناد الأفعال المتولدة إليه . قال صاحب المواقف(١) : إعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها أيضا أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلا فلم يمكنهم بهذا إسناد الفعل المترتب إلى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد (وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها) . هذا ماحكاه صاحب المواقف متعلقا بالتوليد عند المعتزلة ثم قال : والمعتمد فى إبطاله هو استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ثم قال . وقد يحتج على إبطاله أيضا بأنه يلزم من التوليد :

إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد ، وإما الترجيح بلا مرجح . وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر فى زمان

---

(١) متن المواقف ص ٣١٦

جذبه إلى جهة الجاذب فإن قلنا إن حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فإما بهما أى بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتاثير وهذا مستحيل وإما باحدهما فقط وهو تحكم لأنه ترجيح بلا مرجح وهما باطل . إذن بطل القول بأن الأفعال المتولدة من أفعال العبد وصح أنها من فعل الله . وإلى هنا يكفى ما أوردناه من أقوال العلماء وردودهم على بعض آراء أبى الهذيل وننتقل إلى الحكم على أبى الهذيل وآرائه .

الفصل الثانى

الحكم على أبى الهذيل

إن حكمنا على أبى الهذيل يحتاج إلى كلامنا على أمرين : أولهما : الكلام على منهجه . وثانيهما : الكلام على آرائه .

أولا — منهج أبى الهذيل :

١ — أثر العصر الذى نشأ فيه : لقد كان العصر الذى نشأ فيه أبو الهذيل عصر نهضة فى جميع نواحى الحياة : فى المدنية والعلم والاجتماع ولم تكن الحياة العلمية خاصة قد تركزت بعد لأننا عرفنا أن الدولة الأموية كانت لا تزال متشبعة بالروح البدوية التى تحتقر كل من عدا العرب ، ولهذا لم تكن حياة هذه الدولة مصبوغة بصبغة علمية وإنما كان جل اهتمامهم بتركيز الحكم فيهم والاهتمام بالأمور العملية أكثر من الأمور العلمية وهذا أحد خلفائهم عمر ابن عبد العزيز يتردد فى ترجمة كتاب فى الطب أربعين يوما ويضعه فى مصلاه مستخيرا الله فى شأن إخراجه وأخيرا أخرجه بعد هذا التردد . ولما جاءت

الدولة العباسية كانت نشأتها خلاف نشأة الدولة الأموية ، فلقد كان خلفاء الدولة الأموية عربا خلصا خصوصا فى أوائل الدولة لهذا كان تعصبهم لكل ما هو عربى شديدا . وأما خلفاء الدولة العباسية فإنهم قامت خلافتهم على يد الفرس الذين كانوا أصحاب ثقافة وعلم ، ولهذا لما رأى الخليفة هارون الرشيد يحي بن خالد البرمكى مهتما بترجمة العلوم الأجنبية حتى كان يعطى المترجمين زنة ما يترجمونه ذهبا اهتم هو الآخر بترجمة الكتب الأجنبية وكأن الظروف التى قامت فيها الدولة العباسية كانت ظروفا داعية إلى النهضة العلمية ، يضاف إلى هذا أن خلفاء الدولة العباسية كانت ثقافتهم أوسع من ثقافة الخلفاء الأمويين ، كل هذا سمح للأفكار الناهضة أن تنهض وعبر كل صاحب رأى عن رأيه فانتشرت الآراء والنحل والمعتقدات . كل هذه الأسباب ساعدت على أن يكون عصر الدولة العباسية عصر نهضة فى العلوم وترجمت العلوم الأجنبية . وعصور النهضات لا تكون عصور استقرار وتركيز وإنما يأتى هذا بعد مضى زمن طويل وهذا الذى كان عند المسلمين (١) .

---

(١) قال الأستاذ جورجى زيدان فى كتابه (تاريخ آداب اللغة العربية ج ٢ ص ٨) . بعد أن قسم العصر العباسى الذى ابتدأ من سنة ١٣٢ هـ وانتهى فى سنة ٦٥٦ هـ على يد هولاكو الى أربعة عصور باعتبار الحالة العلمية في مدة هذه الدولة :

العصر الأول (من سنة ١٣٢ هـ إلى سنة ٢٣٢ هـ) هو عصر الإسلام الذهبى من حيث السياسة والدولة وقد بلغت فيه الدولة الإسلامية إبان مجدها وفيه نشأت أكثر العلوم الإسلامية ونقلت أهم العلوم الداخلية .

والثانى (من سنة ٢٣٢ الى سنة ٣٣٤ هـ) هو فترة بين العصرين الأول والثالث اشتغل فيها رجال الدولة بأنفسهم عن نصرة رجال العلم والأدب .

والثالث (من سنة ٣٣٤ إلى سنة ٤٤٧ هـ) هو عصر الإسلام الذهبى من حيث نضج العلم والأدب ولا سيما اللغة وعلومها والتاريخ والجغرافيا وفيه تعاصرت عدة دول تعاون ملوكها وأمراؤها ووزراؤها على الاشتغال بالعلم والأخذ بناصر العلماء .

والرابع (من سنة ٤٤٧ الى سنة ٦٥٦ هـ) فيه ظهرت ثمار العلوم ونضجت الموسوعات والمعاجم التاريخية والجغرافية وغيرها .

إذن العصر الذى كان فيه ابو الهذيل لم يكن عصر استقرار للعلوم وإنما هو عصر نشأة العلوم فى الدولة الإسلامية . وعلى هـــذا فإننا نجد منهج أبى الهذيل منهجا غير مركز بل كان منهجا متأثرا بروح عصره غير مستقر ينتقل من فكرة الى فكرة ومن موضوع الى موضوع بكلام مقتضب يحتاج الى الشرح ولا يدل على مراده بسهولة فهذا الرجل حقا يمثل روح عصره عنده شغف بكل فكرة وميل الى معرفة كل شيء. ولكن لم يتم له كل شيء شديد العطش نحو المعارف يريد أن يستوعبها ويعرف كل أطرافها ولكن أنى له ذلك ؟ ولقد وصف لنا الأستاذ سنتلانا هذا العصر وصفا دقيقا يكشف لنا عن روحه وروح أهله حين كان يتكلم عن أسباب الترجمة عند المسلمين فقال بعد أن بين ان ليس أسباب الترجمة للكتب الفلسفية عند المسلمين هى الرؤيا التى رآها المأمون كما حكاه ابن النديم : والأشبه أن العرب فى صدر الإسلام وابتداء انتشارهم فى البلاد الشرقية لم يكن لهم بالعلوم عناية.

ثم إنهم لما طال مكثهم فى الشام ومصر والعراق وخالطوا أهلها واختلطوا بهم سرت فيهم حضارة الروم والفرس والصابئة فتمدنوا وتحضروا فأثار ذلك شوقهم إلى حصول العلم بقدرما حصلوه من التمدن ... ثم حدث فى آخر عهد بنى أمية وأول عهد آل عباس من البدع فى الدين واختلاف المذاهب وكثرة المناظرة مع غير المسلمين ماأحوج كل فريق من التغلغل فى العلوم واستنباط مصادرها للتعاون والتمانع واشتدت العناية بذلك والحرص عليه فلما كشفوا على ذلك كانوا كالعطشان يصل إلى الماء فدخل الناس أفواجا فى العـــلوم اليونانية وتكاثر طالبوها فازدادت رغبتهم ونفقت أسواقها بقدرماتبحروا فيها (١) .

هذا هو وصف العصر الذى نشأ فيه أبو الهذيل وأنه كان عصر نهضة

---

(١) محاضرات الاستاذ سنتلانا فى المذاهب الفلسفية وتاريخها

وعصر شغف بالعلوم وتطلع إلى المعارف الكثيرة . لهذا لم يكن لأبى الهذيل منهج يسير عليه لأجل أن يركز جهوده فى علم خاص أو فكرة خاصة وإنما عنده شتات من فكر مختلفة . هذا هو السبب الأول فى أننا لم يمكنا أن نحدد منهج أبى الهذيل .

٢ — أنه رجل مدافع : السبب الآخر الذى جعل منهج أبى الهذيل منهجا غير واضح هو أن هذا الرجل عينت له بيئته التى نشأ فيها غايته . لقد قلت إن هذا العصر قد كثرت فيه الآراء والنحل المختلفة وأبيح لكل شخص أن يعبر عن رأيه ويدافع عنه كيف شاء ومتى شاء وأين شاء . هذه الحرية جعلت الأفكار تتواثب إلى تناصر آرائها ولقد سبق أن أشرت إلى أن الخليفة المهدى لما رأى كثرة الإلحاد فى عصره أمر المتكلمين بتأليف كتب للرد على الملحدين . هذه هى البيئة التى نشأ فيها أبو الهذيل ، زد على هذا أن أبا الهذيل كان بطبعه عنده استعداد للجدل والنقاش . ولقد تقدم عند الكلام عليه أننا قلنا إنه وهو فى سن الخامسة عشر — كما يقول هو عن نفسه — قد سمع يهودى يجادل علماء الكلام بالبصرة وأنه انتصر عليهم فطلب إلى عمه أن يأخذه إليه وبعد تردد من عمه أخذه إلى ذلك اليهودى وأنه تناقش معه فى نبوة موسى وأمر التوراة وأنه انتصر عليه .

من هذا نعلم أن أبا الهذيل كان عنده استعداد فطرى للجدل والنقاش العقلى ، وقد تحقق هذا فإنه قد اشتهر بقوة جدله وإفحامه الخصم بأقل كلام كما يقولون . هذا الاستعداد وهذه البيئة خلقت من أبى الهذيل رجلا كلاميا مدافعا عن عقيدته ضد الآراء الأجنبية فإذن كان أبو الهذيل رجلا مدافعا ولم يكن باحثا علميا ، وفرق بين الاثنين فالرجل العالم يضع أمام عينيه هدفا يريد الوصول اليه ويعين الطريق الذى يجعله يصل إلى هذا الهدف فهذا الطريق الذى يضعه العالم للوصول إلى فكرة معينة نسميه منهجا له . أما الرجل الذى وظيفته الدفاع عن أمر فليس له خطة معينة لأنه هو الهدف لمن يريد

الهجوم عليه ، وإذن تتعين خطته أو منهجه من خطة المهاجم له والمهاجم فى ذلك العصر إما دهرى وإما مجوسى وإما يهودى وإما مسيحى وكل له منهج فى هجومه وأرباب الكلام يدفعون كل مايرد عليهم . لكل هذا لم نجد منهجا خاصا لأبى الهذيل كمنهج رجل عالم قطع نفسه لتحقيق فكرة لأننا قلنا إنه رجل وظيفته الدفاع عن عقيدته ،

إذن لم يكن لأبى الهذيل منهج خاص فى آرائه وأفكاره لسببين :

الأول أن عصره عصر نهضة ولم تكن العلوم عامة والعلوم العقلية خاصة قد تركزت وأصبحت تقصد لذاتها وتبحث فيها الآراء وتمحص ،

الثانى أن غاية أبى الهذيل ليست غاية الرجل العالم أو الفيلسوف وإنما غاية الدفاع عن عقيدته فقط ضد الهجمات الإلحادية والأفكار الأجنبية المخالفة للدين الإسلامى وضد الفرق الأخرى الإسلامية التى نشأت من زمن فتنة سيدنا عثمان وكانت مخالفة فى آرائها وأفكارها للفرقة التى ينتسب إليها أبو الهذيل وهى فرقة المعتزلة .

ثانيا : الكلام على آرائه

لقد عينت وظيفة أبى الهذيل كما بينا فى الكلام على منهجه غايته من الآراء التى تكلم بها . إننا بعد استعراضنا لآراء أبى الهذيل ودراستنا لها وجدنا أنه كان يريد بآرائه التى تكلم بها أن يبطل بها آراء فرق أخرى يراها تخالف ما يعتقده حقا بالنسبة لعقيدته الدينية وهو لايجد مانعا أن يدافع عن فكرته بأفكار فلسفية إذا كانت لاتتعارض مع عقيدته ويرد آراء فلسفية يراها تتعارض معها ، لأنه يظهر أن أبا الهذيل كان رجلا مرنا غير متعصب إلا لما يراه حقا ولهذا نراه يأخذ بعض الفكر الفلسفية ويرد بعضها فهو حين يجادل المشبهة لإبطال قولهم بالتشبيه يستعير أفكارا فلسفية فى التعبير عن ذات الله وحين

يرد على النصارى فى تعدد القدماء يستعير الفكرة الفلسفية التى لا تجعل صفات زائدة على الذات بل هناك ذات فقط فيأخذ هذه الفكرة من الفلسفة ويجمع بينها وبين الدين الإسلامى الذى جاء بأوصاف الإله ويقول إن هذه الصفات التى جاء بها القرآن هى عين الذات فالله سبحانه عالم بعلم وعلمه ذاته . وحين يرد على الفلاسفة فى قولها بقدم العالم يقول بعدم أبدية الحركة ويخالفها فى هذا لأنها تؤدى إلى خلاف ما جاء به الدين الإسلامى من أن العالم حادث وهكذا كانت آراء أبى الهذيل دفاعا عن فكرة أو تقريرا لفكرة يعتقدها . ولقوة أبى الهذيل العقلية أخذ الأفكار الفلسفية وصاغها صياغة دينية حتى أصبحت أفكارا أسلامية وكانت لبنات فى تكوين « علم الكلام » الذى يمثل نهضة المسلمين الفكرية .

والخلاصة : أن أبا الهذيل وإن لم يكن له منهج خاص يسير عليه فى بحثه فإنه قد وضع كثيرا من الآراء الدينيـة التى بنى عليها علم الكلام عند المسلمين لأنه ـ كما تقدم ـ قد انقسم علماء المسلمين بالنسبة إلى آراء أبى الهذيل إلى رجلين رجل محبذ لما ذهب إليه أبو الهذيل من آراء سواء كانت له خالصة أو كان متأثرا بها من اختلاطه بالأمم التى كان يجادلها . ورجل منكر لما ذهب إليه وكل من الرجلين أخذ يقوى ما يعتقد بأدلة ويضيف فكرا أخرى تعضد ما يرى .

ومن هذه الأفكار المردودة عند البعض والمقبولة عند البعض الآخر ومن الأدلة التى يأتى بها كل منهما على ما يعتقد تكون علم الكلام عند المسلمين لأن علم الكلام لا يخرج عن أحد أمرين : إما فكرة مقبولة مدللة بأدلة وإما فكرة مردودة يقيم الخصم على ردها أدلة . وكل هذا يرجع الفضل فيه لأبى الهذيل . فكأن ابا الهذيل بحق هو الرجل الذى أنشأ علم الكلام عند المسلمين ويكفى هذا فخرا له . وبناء على هذا يجب على من يريد أن يفهم علم

الكلام عند المسلمين أن يفهم آراء هذا الرجل فهما جيدا على ضوء الدراسات الفلسفية والثقافات الأجنبية التى تأثر بها هذا الرجل الذى الفضل له الأول فى خلق (علم الكلام) عند المسلمين ، وإذا نشطت الهمم لدراسة آراء ابى الهذيل على حسب ما قدمناه وأعطته من العناية ما يستحق تكون قد قدمت خدمة جليلة للإسلام والمسلمين . لهذا ساهمت فى هذا الأمر بقدر طاقتى مريدا فتح الباب للهمم العالية التى تريد خدمة الإسلام والمسلمين وفقنا الله جميعا لما يحبه ويرضاه والحمد لله أولا وآخرا ؟

الفهرس

الصفحة

الصفحة

الصفحة